A. COSTA
DI UNA POSSIBILE FUTURA RELIGIONE
Romano
PICC. BIBLIOT. DI SCIEN. MOD. N° 306
F.LLI BOCCA EDITORI TORINO

DI UNA POSSIBILE FUTURA RELIGIONE

ALESSANDRO COSTA

Di una possibile futura religione

TORINO (2)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
LIBRAI DI S. M. IL RE D'ITALIA

1924

Cap. I.

PRELIMINARI.

Il titolo di questo scritto include, sebbene non espressa, una affermazione o almeno un dubbio che dev'essere subito esaminato e giustificato.

Domandarsi le condizioni di una futura religione, suppone che le religioni attuali non corrispondano più al loro ufficio, sia come efficacia positiva, sia semplicemente come forma o manifestazione di un verace e forte sentimento. E siccome in tale questione a noi interessa (almeno oggi) solo il mondo europeo-americano, così è chiaro che la religione di cui mettiamo in dubbio tali qualità è precisamente il Cristianesimo, tanto nella sua forma cattolica quanto in quella protestante o quella anglicana o quella greca. La questione è d'una importanza grandissima; perchè la Religione Cristiana è oggi per i popoli di cui parliamo, l'unica depositaria già da una venerabile antichità, di principii, massime e pensieri sul valore e significato della vita, i quali per profondità e salutare influenza sui popoli e sulle forme del loro vivere civile, possano contrastare alle bana-

lità e alle utopie socialistiche e comunistiche le quali, come la storia insegna, tornano periodicamente in auge quando, per le vicende politiche, per l'indifferenza, la leggerezza, la disonestà e i vizi delle classi colte, la direzione delle cose pubbliche cade a poco a poco nelle mani di quelle ignoranti; le quali appunto per questa ignoranza, sono più sensibili alle promesse dei demagoghi; tanto di quelli, rari, in buona fede, quanto dei numerosissimi e quasi infiniti ciarlatani nel proprio interesse, sia materiale, sia ambizioso. In Italia specialmente, le classi più colte e quelle agiate (o, come diciamo, borghesi), dopo il magnanimo e glorioso sforzo della ricostituzione politica del nostro paese, sembrarono esaurite. Il detto di Massimo d'Azeglio «esser fatta l'Italia; restar da fare gl'Italiani» è rimasto al da fare. Quale direzione morale è stata data alla grande massa della popolazione ignara di quel che politicamente era avvenuto? «Un governo succeduto ad un altro», ecco tutta la opinione delle classi umili sull'epopea nazionale italiana! Certo, una educazione conveniente a queste classi era resa in Italia assai più difficile che in altre nazioni dall'avversione ostinata della Chiesa romana, offesa nel suo concetto di dominio cattolico e nei suoi interessi materiali. Avversione che è riuscita dannosissima nei primi passi che la nazione faceva sui proprii piedi. Sarebbe stato necessario che la Chiesa romana avesse receduto da quella ostinazione cieca, che se fu dannosa al popolo italiano lo fu altrettanto alla Chiesa stessa. Ma come è ovvio, nessun mutamento può farsi tanto rapidamente, anche supposta possibile la cosa. Certo è purtroppo che intanto il popolo italiano, in alto e in basso, rimaneva senza un

ideale, senza una direzione morale; perchè la borghesia, anche volendolo (come certamente sul cominciare del nuovo stato d'Italia lo volle), non avrebbe suputo a quali principii appigliarsi per dirigere prima sè stessa e poi il popolo, da che quella fonte venerabile e antica di autorevoli massime religiose e sociali, le rimaneva negata o, per lo meno, intralciata in ogni modo. Tutto ciò, peraltro, sempre nella supposizione che il Cristianesimo o per lo meno la Chiesa romana, così come è, avrebbe potuto avere una benefica influenza sul popolo; il che è precisamente quello che in questo scritto vogliamo esaminare.

Conseguenza di questo stato di cose è l'odierna miseria morale e intellettuale di essa borghesia. Qual valore potrebbesi oggi attribuire a queste così dette classi dirigenti? Non è forse il continuo *étalage* della loro insaziabile, grossolana e al tempo stesso vacua cupidigia, non sono le volgari ambizioni, la trivialità dei gusti e la superficialità in ogni prodotto della mente quel che ha messo il popolo lavoratore sulla medesima via dell'ozio, dei piaceri e dei vizi? Anche lasciando da parte ogni considerazione morale e guardando la cosa solo dal lato dell'interesse egoistico, c'è veramente da stupirsi della incoscienza con la quale queste «classi dirigenti» (e non parlo ora della sola Italia) non paventano di mostrare così apertamente la loro nullità morale innanzi al grosso della popolazione; la quale, naturalmente, impara presto da quella loro vita frivola e guasta a posporre tutto alla brama di avere e di godere. Ma siamo forse ancora ai tempi antichi della Roma imperiale quando i ricchi crapuloni non temevano di mostrarsi tali ai loro schiavi, nella persuasione della equità le-

gale dell'abiezione servile? Quei crapuloni erano almeno conseguenti nel loro torto; mentre oggi l'incoscienza tocca quasi i confini della stupidità quando queste classi dirigenti, con fatua ostentazione di superiorità, mostrano quasi di compiacersi della continua propaganda in loro danno, o anzi si prendono esse stesse premura d'insegnare con scritti, spettacoli e discorsi a quelle dirigende il perchè e come esse possano ribellarsi alla loro supremazia. *Quos vult perdere Iupiter dementat.* Prova più convincente della loro nullità non potrebbero dare.

Dall'ultima nostra guerra possono ricavarsi assai gravi ammaestramenti su tale materia. Non mancò certo, come non mai ci è mancato il coraggio entusiastico e, nella stessa borghesia, costanza di propositi innanzi al pericolo. Ma purtroppo questo non basta; l'entusiasmo è, per sua natura, cosa di non lunga durata. Quel che può metter le basi di una solida compagine sociale è solo il lavoro continuo di molti anni o, meglio, di molti decenni, giorno per giorno e quasi ora per ora, nella educazione di tutto il popolo. Ora questo lavoro non può attendersi semplicemente da leggi e ordinamenti governativi i quali, com'è naturale, per sè stessi restano lettera morta; ma è necessario che le classi superiori, conscie prima esse stesse di questo loro dovere, e guidate da un concetto della vita fondato sulla realtà, riducano in atto quel loro dovere nelle forme che da quello stesso concetto della vita vengono suggerite ai governi e da questi, nelle linee direttive, imposte legalmente. Non s'intende già con questo che ogni cittadino debba fornire quell'ufficio che specialmente incombe alle scuole e alla Chiesa; ma quel senno che nasce da una

sincera e obbiettiva visione della vita potrebbe e dovrebbe manifestarsi in ogni persona nel campo che a ciascuna conviene; sia pure come semplice freno a quel dilagare di banalità, di lussi e di sensualità di cui sopra dicemmo. Perchè (per portare un solo esempio), la tolleranza verso spettacoli immorali di cui ormai sono piene le grandi città, ha una efficacia nel male assai più forte che non l'abbiano nel bene gli sforzi educativi di scuole o istituti d'ogni genere. È assai meglio sopprimere le cause del male che affannarsi a creare il bene. Ciò è vero in ogni campo. Nella vita sociale specialmente, fare il bene ha minor peso che frenare il male.

Ora tutto ciò è mancato a noi quasi completamente fin dal principio della nostra ricostituzione politica (del che va data grandissima colpa, come ho detto, alla Chiesa romana). La borghesia si condannò da sè stessa all'oblio; della vita pubblica non si curò e quella purtroppo facile tendenza italiana (propria di tutti i popoli geniali, come si vide già presso i Greci antichi, coi quali gl'Italiani hanno tanta somiglianza) la tendenza, dico, a correr dietro alle chiacchiere e alle utopie, svolse in tutto quel periodo la sua opera deleteria senza ritegno, aprendo ed invogliando l'animo del popolo verso le vecchie fisime di comunismo e di anarchia.

È mancata insomma in alto e in basso una visione della realtà della vita e un corrispondente sentimento del dovere; le due fondamentali condizioni del vivere civile, le quali prendono forma in un sistema religioso che è, al tempo stesso, sintomo e fattore di vera civiltà.

Oggi è facile accorgersi che quello spontaneo e ormai trito procedimento della ignoranza demagogica, la quale, dopo un breve periodo di soggezione, sfugge sempre alle mani e alle teorie dei suoi pedagoghi per finire nelle rovine dell'anarchia — comincia finalmente a ridestare nei più intelligenti, sia per timore, sia per vera carità sociale, il sentimento di responsabilità e il desiderio di agire. E siccome ogni azione in cose di tanto momento, non può esplicarsi che dietro la guida di principii generali, così parmi chiaro e naturale che, mancando oggi le classi colte sì ma irreligiose ed egoiste, di ogni serietà nello stimare la vita, la bandiera di un benefico movimento debba prima o dopo, restare a quella parte che può stringersi intorno ad un sistema di principii o massime di provata serietà. Gli è per questa ragione che le utopie socialistiche troverannosi e forse trovansi già di fronte alla serietà del concetto fondamentale cristiano come i sogni avanti alla realtà.

Tutto ciò sembra oggi la Chiesa romana aver finalmente compreso; aver compreso cioè la sua posizione e la opportunità d'intervenire. Quanto poi in ciò vi sia di vero sentimento religioso e quanto d'interesse egoistico, quanto cioè sia veramente la *Ecclesia* e non gli ecclesiastici che brami un tale intervento e quanto finalmente ci sia da sperare in questo intervento — sono queste appunto le questioni di cui ci vogliamo occupare. Ma relativamente all'ultima debbo far subito una dichiarazione.

Un successo politico della Chiesa romana in Italia, considerato il deplorevole spettacolo di insipienza, disonestà, e perciò crescente confusione nella vita sociale che ci affligge da oltre mezzo

secolo — è tutt'altro che inverosimile (1). Un organismo solido qual'è la Chiesa romana ha, col tempo, sempre grande probabilità di successo contro il disordine dei nostri così detti governi rappresentativi; i quali, specialmente in popoli del nostro carattere, finiscono presto per non rappresentare altro che quel che v'è di peggio nel paese. Ma, dato anche un tal successo, allora appunto si solleverebbe un più serio, molto più serio problema; quello che è l'obbietto di questo nostro studio: se cioè il Cristianesimo così com'è, sia ancora capace di una intima efficacia morale in tempi in cui le condizioni generali della cultura sono così diverse da quelle tra le quali ebbe origine. A me sembra evidente che, nell'intimo di tutti coloro che sinceramente amano e cercano la verità, la Religione Cristiana si trovi presentemente in una assai penosa condizione; quella cioè di sentire confusamente che la verità del proprio concetto della vita si sveli oggi legato a dogmi e forme che, sia per le mutate condizioni scientifiche, sia più generalmente, per un più razionale indirizzo del pensiero in ogni campo, non solo offendono l'intelletto, ma cadono spesso nel puerile e anche nel ridicolo. Questa penosa condizione mette il Cristianesimo in grave rischio nella futura lotta che senza dubbio s'impegnerà tra esso e quelle vecchissime utopie che, come dicemmo, periodicamente risorgono nelle

(1) Queste parole furono scritte prima della Rivoluzione Fascista. L'Autore non crede di dover presentemente cambiarvi nulla, sebbene egli sia pieno di fiducia in questo ridestarsi del senso comune e del sentimento del dovere in Italia. È sempre più salutare, ma lo è specialmente per noi Italiani, rendersi ben conto degli errori passati, che inneggiare al futuro.

infiacchite civiltà; e il pensiero precorre i tempi nel desiderio di un vasto rinnovamento religioso il quale, cedendo nelle forme, salvi la sostanza.

Se non che tali rinnovamenti son cose lunghe, laboriose e tempestose. Sarà il Cristianesimo, per l'accennata ragione, forte a bastanza per resistere alla bufera e compiere in sè tale trasformazione? E ciò nel tempo stesso in cui più necessaria sarebbe l'opera sua? — Ecco il grande problema; il più grande problema dei giorni nostri.

Ma non basta; se ricordiamo la feroce intolleranza contro le opinioni altrui anche puramente speculative, intolleranza di cui, in pratica, il Cristianesimo ha dato sì triste spettacolo nei tempi del suo potere politico, non è possibile guardare con tranquillità a questo ridestarsi della sua ingerenza nelle cose civili; e tanto più urgente si fa la domanda circa un suo desiderabile rinnovamento.

Come si vede è assai complesso il compito che ci proponiamo in queste pagine. Occorre un esame non solo del carattere del Cristianesimo, ma del sentimento religioso in genere e poi del suo stato odierno; dopo il quale esame soltanto potremo rispondere al dubbio implicito nel titolo di questo scritto. In secondo luogo vogliamo determinare, per quanto si può, quali potranno essere nel futuro le condizioni teoriche tra le quali potrebbe prender forma un supposto verace risveglio del sentimento religioso.

Considerata dunque la moltiplicità di tal complesso, credo opportuno premettere alcune osservazioni generali che ci servano di guida e quasi di elenco nelle questioni che ci si presenteranno. Lo svolgimento di ognuna sarà l'obbietto dei capitoli seguenti.

***

Il Cristianesimo, sorto come prima scintilla nel mondo giudaico, si diffuse, com'è noto, rapidamente in quello romano. Questa rapidità devesi al fatto che il mondo romano stesso trovavasi già sulla medesima via. Le lotte della vita, gli abusi, le ingiustizie e la lenta decadenza della forza morale, sostegno della società contro i vizi e contro l'egoismo dissolvente — erano fatti verificatisi tanto nel piccolo Israele, quanto nel grande Impero di Roma, portando in ambedue lo stesso frutto. Per quanto possa sembrare strano un raffronto tra il piccolo, oppresso e disprezzato popolo d'Israele e la gloriosa potenza mondiale dell'Impero latino, pure, nei fatti, essi trovaronsi realmente l'uno contro l'altro; e, sia per la posizione geografica, sia per la contemporaneità di un profondo bisogno di rinnovamento morale e sociale, le loro relazioni (non quelle ufficiali) furono strettissime, immediate — assai più che quelle tra Roma e per es. i lontani Parti e i Germani. Il mondo ellenico si era fuso col latino; non così l'ebraico. Le diversità di razza, e, per conseguenza, di sentire e di pensare; la straordinaria tenacia ed esclusivismo proprii del popolo ebraico, lo mantenevano mescolato ma non fuso, in una, diciamo così, polarità contro il grande Impero di Roma; polarità che, se si guarda alle dimensioni dei due termini, certo fa sorridere; ma d'altra parte, appunto per questa sproporzione, non si può fare a meno di ammirare. Un fatto accomunava l'Impero romano al piccolo Israele: la contemporaneità, come ho detto,

di un profondo bisogno di rinnovamento morale e sociale. Dico «contemporaneità» perchè solo il contatto col mondo greco-latino, modificando radicalmente i sogni messianici ebraici, ne rese possibile la diffusione che fu, come ho detto, la scintilla origine di sì grandi mutamenti.

Storicamente già da lungo tempo nel popolo di Israele eransi fatti strada quello scoraggiamento, quel dubbio specialmente sulla giustizia nell'Universo e generalmente sul valore della vita, come li troviamo espressi a chiare note nella letteratura ebraica. Basta aprire i libri dell'Ecclesiaste e di Giobbe (spogli, s'intende, delle interpolazioni e correzioni) per trovarci subito più che all'unisono col famoso *carpe diem* e con la stanca rassegnazione di chi non spera più nulla dalla vita. Che hanno detto di più in tal genere Orazio o Leopardi?

Ma quel profondo bisogno di rinnovamento morale, che si destava dal dubbio e dallo stesso scoraggiamento, offriva propizio il terreno alla propaganda giudaica nel mondo romano. Lo stoicismo era nelle classi colte, se non sempre di fatto, certo nelle aspirazioni dei migliori, la dottrina, dirò così, ufficiale, a cui si vantavano di appartenere quanti sdegnavano di esser messi nel fascio dei crapuloni e dei parassiti, di cui era piena ormai la società latina. Certo è che i più belli nomi che già da un secolo e più, avanti l'Era volgare son giunti a noi più o meno puri della grande corruzione romana, sono legati allo ideale stoico. Ora, lo stoicismo latino s'era mostrato di un carattere molto diverso dal greco, dal quale traeva pure la sua origine. Assai freddo e mirante solo a rendersi insensibile al dolore, lo stoicismo greco rimaneva moralmente al di sotto

del latino, attivo e battagliero, e dove un intimo entusiasmo manteneva alta la face del dovere e nobilitava l'animo nell'aspirazione verso un generoso oblio di sè dinanzi alle grandi leggi dell'universo. Ricordo qui solo i nomi di Epitteto e di Seneca quali campioni di questa differenza che dai loro scritti possiamo bene apprezzare. Leopardi, nel preambolo alla sua traduzione del manuale di Epitteto (questo gelido compendio di calcoli per sfuggire al dolore), scrive: « quest'altro stato di « pace [quello predicato dal manuale] e quasi sog- « gezione dell'animo, quantunque niente abbia di « generoso, è pure conforme a ragione, conveniente « alla natura mortale, ecc. ».

Leopardi si sforzò di mettere in pratica gl'insegnamenti di questo manuale « che non ha niente di generoso »; ma siccome egli era d'altra tempra, presto divenne « stanco dell'indifferenza filosofica » e pensò piuttosto al suicidio. Il quale, dicasi quel che si vuole, in molti casi è più generoso di tante vite, per quanto da un più alto punto di vista, sempre deplorevole.

Assai diverso è lo stoicismo di Seneca. E anche qui, dicasi quel che si vuole della vita di questo uomo di cui, del resto, siamo ben lungi dal conoscere tutte le intime circostanze; ma quando questa vita viene suggellata con sì grande magnanimità e si muore come già Socrate, dettando così nobili pensieri, che Tacito dice non riportare le sue parole perchè note a tutti — allora anche alle parole di un tal uomo durante la vita, si deve prestar fede; e le lettere a Lucilio e molti altri scritti di Seneca restano come testimoni non solo della veracità e della eco che tali dottrine trovavano nel mondo latino; ma come un segno ap-

punto di quanto fosse cambiato il mondo e come già diffuse fossero massime morali e concetti religiosi che ritroviamo poi tra i Cristiani, identici fino alle parole.

A questo proposito potrà sembrare strano che uno spirito eletto quale fu Marco Aurelio, e che dal suo schietto e rigoroso stoicismo dovrebbe essere stato assai ben disposto in favore del Cristianesimo, lo abbia invece giudicato in modo così sprezzante come si legge nei suoi Pensieri. Ma la confusione che i Romani facevano tra i Cristiani e gli Ebrei tanto vilipesi, riusciva a grave danno dei primi. Oltre a ciò il carattere di Marco Aurelio, non poco pedantesco, lo faceva schiavo di pregiudizi che gli impedivano di veder chiaro quello che accadeva intorno a lui, sia nell'Impero — sia nella propria casa. Nè devesi dimenticare che l'astensione dalla vita pubblica già manifesta nei Cristiani, doveva riuscire antipatica al romano Imperatore. — Ma di ciò appresso. In ogni modo dai Pensieri appunto di Marco Aurelio, come dagli scritti di Seneca, noi possiamo conoscere quanto il mondo romano fosse terreno già propizio al Cristianesimo. Il germe ascetico inerente alla nuova dottrina vi germogliò subito e, anzi, con maggior vigore di quel che non potè nel mondo giudaico. Perchè il sentimento ed il pensiero semitico non tendono all'ascetismo, ma restano circoscritti nella vita e nella realtà del mondo, anche quando si sollevano con nobile disinteresse nella ricerca di più alte idealità. Com'è noto, le dottrine socialiste hanno origine giudaica, e corrispondono a quelle proteste e invettive contro le soverchierie dei potenti e a quelle speranze di futura giustizia sociale su cui insistono i Profeti d'Israele. Ma il mondo latino,

avvezzo alla realtà dei grandi fatti, non si lasciò illudere dai sogni messianici ebraici. Il concetto messianico, del resto, si era andato a poco a poco modificando dai tempi di Amos e d'Isaia. Le durissime condizioni in cui si svolse la vita ebraica, specialmente sotto l'oppressione dei Seleucidi e la coscienza della propria debolezza, avevano fatto sorgere idee più dolorose in un senso e più ardite in un altro. I più antichi profeti promettevano un condottiero che avrebbe redento il popolo ebraico dalla soggezione in cui sempre era giaciuto dopo il breve periodo di regno autonomo, e avrebbe fatto di Sion il centro politico e religioso del mondo, sottomettendo agli Ebrei tutti i popoli; i quali sarebbero divenuti nè più nè meno che i servitori umilissimi del popolo eletto. Ma queste iperboliche speranze, che furono dannosissime all'infelice nazione, cedettero a poco a poco sotto la sferza crudele della realtà così diversa, e trasformaronsi nel concetto di un Messia che, in lotta col mondo reale, trasportava speranze e promesse in un mondo fantastico, governato direttamente da Dio, ma che anche sotto il nome di « Regno dei Cieli », fu immaginato da prima sulla nostra terra; quando poi anche questi sogni impallidirono, si sollevò nel mistero dei cieli. Quest'ultima trasformazione fu opera principalmente di San Paolo, ma anche in parte degli apostoli; sebbene (come io credo) dietro l'esempio e l'impulso di Paolo. Il quale, come la ruppe con l'esclusivismo mosaico, che più o meno tenne sempre impacciati i Dodici, così la ruppe con le speranze terrene in cui i discepoli di Gesù erano ancora così invischiati che, perfino dopo la sua morte, sentiamo alcuni di essi esclamare quasi disillusi e meravigliati della fine ignominiosa di

colui che si era presentato come il Messia: « noi « credevamo che egli fosse quello che doveva riscat- « tare Israele » (*Luc.*, XXIV, 21). E il contegno degli stessi apostoli verso Gesù, fatto prigione e condannato, rivela questa medesima disillusione.

Trattane una esigua minoranza, la nuova dottrina trovò violenta ostilità specialmente in Gerusalemme e fece pochissima presa in tutto il mondo giudaico; così che le scuole cristiane della circoncisione finirono per essere riassorbite nel formalismo della Legge mosaica. Non importa qui discutere se la prima predica di S. Pietro, riportata negli Atti, fu veramente detta e detta nel tempo che si dice. Certo è che essa riassume chiaramente il nuovo concetto del Messia e le idee concomitanti che, a poco a poco, s'erano diffuse. Essa fa veramente maravigliare per l'arditezza con la quale questo Messia vien mutato da un potente dominatore in un umile perseguitato; da un vittorioso, in un vinto e condannato; da un Re di tutta la terra, in uno spodestato che rinunzia non solo al regno, ma a tutto il mondo. E con una ingenuità ancora più maravigliosa, in quella predica si dà la stura a quelle strambe interpretazioni di testi biblici (brevi frammenti, spesso poche parole stralciate da un discorso dove hanno tutt'altro senso), tratti a significare profezie sopra questa nuova e insospettata figura del Messia con le sue avventure.

Ma S. Paolo fu quegli che apertamente intese il Cristianesimo come religione universale e lo diresse sulla via che poi percorse. Nato fuori della Palestina, in stretto contatto colla civiltà grecolatina, cittadino romano egli stesso, Paolo aveva una più larga conoscenza del mondo, ed era per conseguenza meno attaccato alla tradizione ebraica

che non i suoi colleghi di Gerusalemme. Si comprende perciò la grande trasformazione che i primitivi concetti cristiani subirono nella sua mente, come anche l'avversione ch'egli trovò tra i suoi.

Paolo vide che i concetti messianici ebraici non avevano base possibile e che i tentativi comunistici dei Dodici erano un fabbricar sulla rena; ma anche vide che un significato nuovo e ardito poteva darsi a tutto quello che di Gesù era accaduto e di lui era stato detto.

Agitato a lungo nella sua fervida natura tra due estremi: la difesa a oltranza della religione dei suoi padri o un radicale rinnovamento; colpito e attratto dalla fede entusiastica dei nuovi credenti, questa vinse alfine. E in un momento critico che giunse all'allucinazione, si gettò con la sua foga abituale nella nuova corrente — ma, a modo suo. Rimase qualche anno più o meno solitario, cercando nell'intimo del cuore e della mente le basi e la forma della fede novella; e, a suo tempo, vincendo le riluttanze dei più anziani, arditamente l'annunziò, poco curandosi dei fatti accaduti; al punto che perfino l'avere o no veduto Gesù in carne, gli divenne cosa del tutto indifferente. Egli aveva trovato il Cristo ideale, base e chiave di tutta una nuova teoria della Redenzione; e quanto a Gesù (che è inverosimile non aver egli veduto in vita) prorompe nelle singolari parole: *si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus* (1) (*Cor.*, II, v, 16). Quando cominciò la predicazione di Paolo, si seppe finalmente che cosa il Cristianesimo ormai voleva; giacchè il Regno

(1) Evidentemente deve dire *noscimus*. Infatti il greco dice γινώσκομεν, e Diodati e Martini traducono: « conosciamo ».

di Dio in terra, predicato da Gesù e a cui, più o meno erano rimasti i Dodici, fu cosa sorpassata dal giorno in cui tali idee, per opera di Paolo impallidirono nel mondo greco-romano. Il Regno di Dio, da terreno, divenne celeste; la fine di questo mondo fu la condizione fisica per l'attuazione di quello sovrannaturale; e la condanna della Natura, il « vecchio Adamo » morto con Gesù sulla Croce e sostituito nel cuore umano dal Cristo risorto — la condizione psichica.

Queste trasformazioni resero il Cristianesimo del tutto estraneo al vecchio Giudaismo. Le scuole cristiano-giudaiche, come gli Ebioniti, i Nazirei, ecc., si dichiararono nettamente contro il Paolinismo. Più avversa ancora gli fu la popolazione, la quale perseguitò Paolo così fieramente, ch'egli, conosciuta ormai la irreducibilità dei suoi connazionali, se ne staccò del tutto e, com'egli stesso racconta, si volse ai Gentili; a quei Gentili ai quali doveva appunto la sua maggior larghezza di vedute e ch'egli ora nell'intimo sentiva, assai più dei Giudei, vicini al nuovo concetto che si era fatto del mondo e della vita.

Senza questa cooperazione dello spirito grecolatino sul primo germe del Cristianesimo, questo sarebbe perito e scomparso senza traccia, come avvenne di altri tentativi analoghi in Israele. Lo spirito israelitico e il greco-latino concorsero così ambedue alla creazione del Cristianesimo. Che se al primo devesi la scintilla che produce l'incendio, all'altro spetta una grandissima parte tanto del sentimento quanto della forma; forma non solo pratica ma anche teorica. Nel che, certo, la eterogeneità dei due elementi fe' purtroppo sentire i suoi effetti, — come vedremo.

Quale disgrazia che, mentre col suo indomabile

entusiasmo Paolo portava il seme della religiosità futura, non si lasciasse pervadere dalla calma riflessione greco-latina! Egli portò invece tra noi la rozzezza del Teismo semitico e la confusione di un linguaggio impetuoso, a scatti, che risente ancora della cieca servilità mosaica verso un Dio despota assoluto; e preparava così la lunga e deplorevole iliade di lotte teologiche e schiavitù del pensiero che accompagnarono la storia del Cristianesimo.

La nuova religiosità, abbiamo detto, manifestò tra i Gentili una tendenza ascetica assai più decisa che non nel mondo ebraico. Lo spirito latino aveva ben conosciuto il mondo, lo aveva ordinato, lo aveva dominato; aveva inteso ciò che di fatto è la vita; e la sapienza greca gli aveva facilitato il modo per pensarla, esprimerla e giudicarla. Già fin da un secolo avanti al Cristianesimo sentiamo nella stessa Roma un latino, latino e romano fin nel midollo delle ossa, Cicerone, ripetere i lamenti platonici sulla fugacità e bassezza delle cose umane; sulla illusione di ogni nostra conoscenza, sui mali retaggio della vita; e Virgilio ancora, per bocca del suo Enea là nell'Elisio, è preso da compassione mirando la cieca brama di vita nelle anime destinate a tornare al mondo: *quae lucis miseris tam dira cupido?* (*Aen.*, VI). Ma più tardi il sentimento della miseria umana invase tutti gli animi.

Gli uomini si disgustarono della vita e le massime più deleterie per la società, già contenute negli Evangeli, fruttificarono e prevalsero. « Non pensate alle cose del mondo; non vi preoccupate del domani; i gigli non lavorano, eppure son vestiti meglio di Salomone; gli uccelli non seminano e non mietono e Iddio li nutrisce; non resistete al male; abbandonate tutto, possedimenti, famiglia,

padre, madre, fratelli, ecc. ecc. ». E l'Evangelo di S. Giovanni, neppure cento anni più tardi, sui primi del secondo secolo, riassumeva in un solo simbolo scultorio il pessimismo dominante: il mondo è il regno del diavolo.

Non andò ancora molto e cominciarono le fughe nei deserti, le fondazioni dei cenobi e si sparsero pel mondo quelli « ebbri di dissolvimento » contro cui scaglia sì belli fulmini il Carducci.

E certo non ha tutti i torti il Carducci. Ciò che accadeva era cosa da dar molto a pensare. I migliori, rapiti alla vita sociale e per conseguenza, aperto l'adito ai peggiori al posto di supremi moderatori della vita civile. Il lavoro abbandonato, neglette le arti ed ogni cultura — la barbarie alle porte.

Ma già, per natural forza di cose, il Cristianesimo nascente si andava adattando alle necessità della vita sociale; il concetto di una Chiesa universale unica (cattolica) si era sempre più raffermato dal II secolo in poi; e, malgrado i contrasti e finalmente la separazione della Chiesa greca, quella Romana si era già nel V secolo conquistata la supremazia universale. Il Cristianesimo divenne cattolico-apostolico-romano, poichè il rigorismo delle Chiese africane e la manìa teologica di quelle greche avevano dovuto cedere il campo al senno pratico latino. Il Cattolicismo è il Cristianesimo fatto possibile nella Società. Sempre questo fu l'ufficio della Chiesa di Roma: frenar gli estremi, gli scatti improvvisi, per ricondurli nelle possibilità della vita civile. Essa ebbe sempre l'ufficio che hanno (mi si conceda la similitudine) il pendolo negli orologi o il volante nelle macchine: una forza d'inerzia che mantiene il moto in una media co-

stante. L'ho accennato sopra e lo ripeto qui: colle massime evangeliche, col Capitolo VI di S. Matteo o il XIV di S. Luca non si regge una società; anzi la si manda in rovina. Ne abbiamo un secondo esempio cospicuo nel tempo di S. Francesco, questo *enfant terrible* della religiosità; il quale, senza la prudenza e la sagacia di Gregorio IX, avrebbe anch'egli messo a soqquadro il mondo.

*
* *

Ma due ostacoli impacciarono sempre la via al Cristianesimo: la sua Dogmatica e il Principato civile ecclesiastico.

Il Cristianesimo crebbe e si formò appoggiandosi al Teismo semitico; e questo è stato un grande infortunio. Quando gli Dei non erano che quel che furono nelle concezioni religiosamente infantili del mondo antico, le contradizioni morali a cui davano origine potevansi ben prendere alla leggiera. Ma quando l'umanità fece della Religione la più seria delle sue aspirazioni, quelle contradizioni divennero realmente la pietra d'intoppo; e tutto il medioevo e noi ancora abbiamo da ben lamentarci che, per opera di S. Paolo, il Cristianesimo ci giungesse impigliato nelle forme di un puerile Teismo che, facendo del carattere di ogni cosa (compreso quello dell'uomo) l'opera di una causa ad esse esterna, ne distrugge l'autonomia e quindi la responsabilità morale e si mette così in contradizione con le sue stesse nuove dottrine; e per conseguenza fu accompagnato da un complicato sistema di miti che, volendo dar ragione di quelle contradizioni, non fanno che accrescerne la confusione.

Per quanto possa sembrar paradossale, pure io

sono persuaso che il contenuto essenziale del Cristianesimo avrebbe potuto trovar forma e diffondersi nel mondo romano, fuori dell'infausto teismo giudaico; anzi, solo fuori di questo avrebbe potuto esser consequente, in accordo con sè stesso, e avrebbe risparmiato al mondo il triste spettacolo di tanta confusione, di tante lotte e persecuzioni fanatiche. Il mondo greco-latino sarebbe, col tempo, da sè medesimo giunto ad una tale religione, cristiana in essenza, razionale nella forma; perchè essa nasceva dalle condizioni stesse psichiche e sociali di quel tempo. Il Dio degli Stoici, tanto insignificante quanto poco definito (e che nondimeno portava nei loro sistemi più o meno le stesse inconvenienze di quello semitico) sarebbe rimasto a poco a poco eliminato o corretto insieme alla *rudis indigestaque moles* di quei sistemi irti di pregiudizi; l'intimo valore morale del sentimento (parlo specialmente dello stoicismo latino) ne sarebbe emerso in tutta la sua purità e bellezza e il mondo non si troverebbe a dover compiere 20 secoli più tardi quelle stesse correzioni sopra una materia ancor più indurita.

Ma, come ho detto, io accenno qui idee che dovranno essere svolte e chiarite nei capitoli seguenti. Passiamo dunque al secondo degli ostacoli: la ingerenza politica della Chiesa e perciò la brama di Principato politico.

La Chiesa di Roma vi fu condotta da quello stesso istinto pratico da cui aveva avuto origine. Essa veniva ad essere in certo modo, un potere intermedio tra il mondo e l'ideale ascetico origi-

nale del Cristianesimo; essa diveniva la volgarizzatrice in buono e cattivo senso di quelle idee che, nella loro genuina schiettezza, non potevano convenire che ad una eletta di individui separati del tutto dalla società, come lo furono poi per qualche tempo i monaci. Ma per dominare e regolare questo nuovo e complesso ordine di cose sociali e non sociali, era naturale che la Chiesa volesse sentirsi potente non solo nella parola ma anche nel braccio. Cominciarono perciò prestissimo gli sforzi per raggiungere un principato civile; e tutto l'insieme del nuovo mondo cristiano divenne così l'aggregato di una ibrida pluralità di elementi mal definiti nelle loro attribuzioni e spesso in guerra reciproca: monachismo, clero, papato religioso, papato politico e governo laico civile, complicato questo ancora dall'idea dell'impero cosmopolita, eredità della storia di Roma.

Tutto ciò era il frutto della mancanza di chiarezza nel fondamento stesso del Cristianesimo; il frutto cioè di un ascetismo che aveva bensì condannato il mondo, anzi la vita; ma solo dietro il sogno di una nuova vita celeste dove si sarebbe ritrovato il proprio *ego* intatto e beato e il proprio corpo rifatto giovane e incorruttibile e perfino la nuova Gerusalemme risplendente di gemme e pietre preziose. L'umano non era stato superato, ma oppresso; e il Cristianesimo perfino nelle sue forme monastiche, mescolato nella vita civile, rimase battagliero, aggressivo, e giunse col tempo a quella nefanda intolleranza che in efferatezza sistematica, in tenacia, ipocrisia e ingiustizia, superò quella stessa che il Cristianesimo ebbe a soffrire sotto l'antico Paganesimo.

I secoli passarono e tutta questa strana congerie

di cose materiali e spirituali, andò lentamente cristallizzandosi; ed oggi si trova in uno stato che ci lascia assai perplessi avanti alla domanda se (dato un ridestarsi del sentimento religioso) il Cristianesimo conservi ancora capacità ed elasticità sufficiente per adattarsi alle nuove condizioni che la libertà dalle antiche pastoie dogmatiche e le straordinarie scoperte scientifiche in tutti i campi, sono venute creando in questi ultimi secoli.

Per questi due ostacoli (il suo Dogmatismo ed il Principato civile) il Cristianesimo non giunse mai ad una semplice, chiara e pacifica attuazione della benefica potenza in esso racchiusa; ma, come una pianta lontana dal suo clima nelle angustie della serra, intristì e mise fuori getti mostruosi (1). Due elementi così diversi, anzi, opposti, come sono il mondo ed una religione ascetica, non possono a forza andar congiunti; ma debbono ciascuno seguir la propria via se non vogliono ad ogni passo offendersi a vicenda.

La tendenza ascetica è essenziale nel Cristianesimo; o meglio è l'essenza stessa della vera religiosità. La parte dogmatica non ne è che una veste, la quale può esser diversa e anche (come appunto accade nel Cristianesimo) singolarmente disadatta alla cosa vestita. Nel mondo antico la vera religiosità si manifestò col Cristianesimo, nella sua netta opposizione al vecchio Paganismo, nel senso che queste due religioni fecero subito manifeste le due opposte tendenze in cui si polarizza la vita: da un lato la Natura che vive ed opera indipendentemente dal pensiero astratto; dall'altro l'uomo

(1) Come il carro simbolico di Dante, che « divenne mostro e poscia preda ».

conscio della vita, che osserva sè stesso e la Natura; e che prima si maraviglia del suo proprio essere, poi, perplesso e turbato dal misterioso spettacolo, cercando un perchè, esita, si rattiene, e finalmente scosso da una visione profonda della dura realtà, *se cabre,* per dir così, contro la vita stessa. La somma dei mali che pesano sulla esistenza e di cui l'uomo comune non sente che la parte individualmente sua, si svela allora terribile. « *Taedet enim me* (esclama S. Agostino) *valde vitae hujus et istius aerumnosae peregrinationis. Vita haec, vita misera, vita caduca incerta laboriosa immunda, domina malorum, regina superborum, plena miseriis et erroribus... Et his malis omnibus mors furibunda succedit, simulque cunctis gaudis istius miserae vitae ita finem imponit ut cum desierit nec fuisse putetur* » (*Medit.*, XXI).

Queste parole riassumono ed esprimono con molta efficacia il nuovo sentire che, sotto il nome di Cristianesimo dominò tutto il mondo e non soltanto gli animi più elevati; i quali, certo, in ogni tempo furono ben consci di quel che valga la vita [la lunga lista di citazioni da filosofi e da poeti conservateci da Clemente d'Alessandria (*Strom.*, III, 3) ne fa fede]. Ma nei tempi di cui parliamo, tal sentimento era divenuto dominante. Non più la glorificazione della vita, ma la condanna; non più il gioir della esistenza, ma un pellegrinaggio d'espiazione. E la domanda sorse se tutta questa esistenza altro non fosse che un lungo sogno penoso, dal quale peraltro fosse possibile il ridestarsi. E il Cristianesimo a tale domanda rispose con un « sì » deciso. Questo è il nuovo che il Cristianesimo portò nel mondo antico; perchè nè gli Stoici, nè tanto meno le due scuole ancora superstiti del pen-

siero greco: la Nuova Accademia e la Epicurea, avevano in un qualunque loro campo, osato tanto. Lo Stoicismo, nella sua ostinata, cieca fisima della superiorità del saggio, inaccessibile ad ogni offesa nella sua beata impassibilità, si chiudeva la via a quel vero conoscimento della vita, che è vanto del Cristianesimo. Ma, come ho detto, lo Stoicismo latino, d'altra tempra che l'originale greco, era già avanti nella stessa via cristiana. In Seneca, sentimento e pensiero sono già così cristiani, che ne nacque la favola di occulti colloqui e di una corrispondenza epistolare tra lui e S. Paolo, alla quale credettero anche S. Girolamo e S. Agostino (1). Tertulliano dice di Seneca *saepe noster*. Perfino in Marco Aurelio, così scrupoloso e ossequente agli ammaestramenti della sua scuola, erompono abbastanza frequenti, se non altro come dubbi, lampi di luce sulla morta gora dell'etica stoica. È ancora una luce triste, spesso anche sinistra, come di chi suo malgrado attraverso la scorza di tanti stucchevoli sofismi e di tanti precetti, vede e non può nascondersi la bassezza e la malvagità delle cose umane e n'è ferito al punto quasi da ribellarsi al catechismo. « Nessuno dunque (scrisse un giorno il nostro Imperatore) s'è mai trovato tra cotanti Iddii, il quale avesse potestà di correggere tutto questo? E il mondo è egli condannato a mali che non avranno mai fine? » (*Ric.*, IX, 35). Vi sono parole nei « Ricordi » di Marco Aurelio che non differiscono da quelle sopra citate di S. Agostino. Siamo

(1) S. Girolamo giunge ad includere il nome di Seneca nel suo *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*. E, certo, come osservò F. C. Baur, al trattato *De beneficiis* potrebbesi senza gran difficoltà mutare il titolo in quello di *Charitas christiana*.

già lontani dal sofisma di Seneca prescelto da Rousseau come motto ai suoi: *sanabilibus aegrotamus malis; ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, juvat.* In ogni modo è certo che nel Cristianesimo il nuovo concetto antipagano ebbe la sua esplicita, universale ed energica affermazione. Ed il mondo pagano, che aveva accolto tante religioni esotiche, non potè sopportare questa. L'opposizione fu subito chiara, inconciliabile, e la lotta tremenda. Quello di che Tacito incolpa i Giudei: *exuere patriam, parentes, liberos, fratres, vilia habere* (*Hist.*, V, 5) può corrispondere al Capo XIV di S. Luca, non già alle idee o ai costumi dei Giudei, che Tacito, come tutti i latini di quel tempo, confonde con i Cristiani. Parole (quelle di Tacito) che rivelano abbastanza come quel che i Pagani abborrivano nei Cristiani fosse precisamente questa loro austera opposizione alla vita; opposizione che nasceva da un concetto nuovo: il concetto di una colpa nella Natura che li allontanava dal cosidetto banchetto della vita, fondamento del sentire pagano. Non più corone di rose sul capo, non più vesti sontuose; era notata la loro assenza dalle pubbliche feste, dagli splendidi spettacoli. *Non floribus caput nectitis, non corpus odoribus honestatis — lucifuga natio, in angulis garrula, in pubblicum muta,* rimprovera il Pagano ai Cristiani nel dialogo di Minucio Felice. A tutto ciò si era sostituito un altro pensiero: la fine del mondo. Nel giudicare il Cristianesimo primitivo nella sua posizione sociale bisogna tener ben conto di questa particolarità che, sebbene conosciuta, non può da noi esser sentita con l'intensità propria di quel tempo. Il Cristianesimo era dominato, diretto, ani-

mato da un pensiero avanti al quale la società perdeva ogni importanza: il pensiero, dico, della fine del mondo; fine non solo desiderata, ma annunziata prossima, aspettata, come noi diremmo « a giorni »; tanto che gli Evangelisti e S. Paolo l'attendevano vita loro durante. Questo è ciò che svela il carattere del Cristianesimo primitivo così diverso da ogni dottrina di quei tempi; diversità tanto più grave di conseguenze in quanto che non si trattava di dottrine rinchiuse tra le pareti di una scuola, ma di opinioni e di sentimenti che commovevano popoli intieri.

Leggendo gli *Evangeli,* le *Epistole* di S. Paolo e il resto del *Nuovo Testamento,* l'impressione che se ne riceve è quella, per dir così, delle disposizioni ultime di chi, per un improvviso annunzio, si prepara a lasciare per sempre un paese, e lasciarlo volontieri per lontanissime e ignote regioni. Tutto rivela una fretta, una noncuranza delle cose presenti, una esclusiva preoccupazione del futuro, un desiderio di straordinarie novità, quali noi possiamo oggi difficilmente immaginare; così che ugualmente difficile ci riesce l'immaginare l'agitazione ed anche il disordine da tali idee portato nel mondo. Non a torto dice Gesù in S. Luca (XII, 51) « pensate voi ch'io sia venuto a metter pace in terra? No, vi dico; anzi, discordia » (1). Perchè, certo, da una parte nei migliori, la speranza e la fede nel vicinissimo ritorno del mite Gesù sacrificatosi per gli uomini e tra poco trionfante sul mondo tra i suoi fratelli eletti, aprivano l'animo ad una del tutto nuova dolcezza di affetti e di speranze: « Egli tornerà sulle nuvole e noi gli

(1) Cfr. *Matt.*, X, 34.

« anderemo incontro e saremo sempre con lui! » esclama Paolo. Che importava più il mondo? la società? l'Impero Romano?... Ma, d'altra parte, nei così detti bassi fondi della società, nelle città specialmente e principalmente in Roma, tali idee davano esca a torbide brame, a movimenti di ribellione, alle tendenze anarchiche insomma, solite in simili mutamenti del pubblico sentire. La fine della società civile, la distruzione dell'Impero Romano era anche *in votis* della parte più guasta, sebbene in tutt'altro senso (1).

Non erano dunque le forme, la nuova mitologia, i nuovi modesti riti che offendevano il mondo romano; di *sacra peregrina* di sacerdoti stranieri, indovini, maghi, malgrado le ripetute proibizioni ed espulsioni, era piena Roma. [*Genus hominum* (osserva Tacito, *Hist.*, I, 22) *quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur*]; non era, ripeto la novità delle forme che offendevano il mondo romano; ma il concetto pessimistico della vita che prendeva poi forma così aperta nel desiderio della fine di tutto, cominciando da Roma « ebbra del sangue dei santi », come con parole coperte ma da tutti intese, era annunziata non solo dall'Apocalisse, ma da una quantità di scritti sibillini e profetici che allora correvano. Queste idee non erano certo adatte a conciliare ai Cristiani il mondo romano. *Odio generis humani convicti sunt,* sentenzia Tacito ingiustamente; perchè, anzi, col Cristianesimo appunto si fece assai più reale quella *humanitas* che tanto spesso vien ricordata dai latini. In quell'*odio* devesi piuttosto riconoscere la tendenza ascetica, la rinunzia alla vita, secondo il detto evan-

(1) Vedi il bello studio di C. Pascal: *L'incendio di Roma*.

gelico: *Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus* (*Luca*, XIV, 26). La glorificazione della verginità già espressa nelle *Epistole* di Paolo trovava una eco entusiasta nei nuovi fedeli. Era perciò naturale, nel più vero e proprio senso della parola, che tutto il mondo pagano si sollevasse indignato contro queste novità.

Citavo poco sopra il Carducci; lo richiamo ora come l'espressione sincera di quell'avversione che spontaneamente polarizza la Natura contro il sentimento religioso, giunto ad un tal grado di conscia profondità. Negli splendidi versi « Alle fonti del Clitumno », i più belli ch'egli abbia scritto, perchè dettatigli veramente da spontaneo sentimento e non da letteraria educazione, io sento la voce stessa della Natura *ante intellectum,* voce sincera non meno di quella dell'asceta che ha aperto gli occhi sulla Natura stessa. L'orrore che traspare da quei versi contro gli « ebbri di dissolvimento », è quello stesso della Natura contro il suo annientamento. Ma alla mente non è dato comprendere quello che un tal « dissolvimento » voglia in sè stesso significare. Perchè « dissolvimento » « annientamento », sono parole presto dette; ma chi potrebbe in senso assoluto spiegare che cosa importino? Quello che i nuovi Cristiani sentivano, non apparteneva tutto alla Natura; le forme i miti in cui essi si esprimevano, rivelavano presentimenti che la parola non può ridire; perchè si addentrano così nel mistero del nostro essere da uscire dal campo della stessa coscienza; talchè veramente l'*io* vaniva in un dissolvimento arcano. Ecco quello che scosse — illuminò o turbò, sollevò o depresse, fe' chiari o

sbalordì gli uomini in misura fin allora sconosciuta; ed ecco anche quello che ci spinge ad esaminar con cura qual posto tra gli uomini si convenga ad una religione che ha per suo vero e fondamentale carattere non la glorificazione della vita, ma precisamente il contrario.

***

Posto tutto ciò, e venendo al dubbio che dissi implicito nel titolo di questo scritto sul valore attuale della Religione cristiana — mi sembra che ci voglia una dose non lieve di benevola condiscendenza per chiamar cristiana la società odierna. È vero che, come fin dal principio ho accennato, quello stringersi dei migliori ad un sistema di provata serietà nei momenti di pericolo sociale, ridesta oggi in non pochi un più elevato concetto religioso; ma dirne la solidità potrà solo il futuro colla prova dei fatti. Noi non possiamo giudicare che dell'oggi, paragonandolo a quel che abbiamo detto essere il fondamento vero ed essenziale del Cristianesimo; perchè non le foglie resistono alla bufera, ma il tronco che penetra nel profondo della terra; non sono i facili accomodamenti della religione al naturale andazzo della vita, quel che possa rinnovare una Società; ma la forza d'un sentimento che penetri nel più profondo del cuore. Ora, se guardiamo nelle città — non potendosi dire cristiani quei che solo per considerazioni politiche vogliono essere così chiamati — non troviamo che due categorie: o larghissima indifferenza, o decisa avversione e quasi odio contro quel che fu e dovrebbe essere un vero sentimento religioso; nelle campagne, la stessa indifferenza condita di bruta-

lità o bassissima superstizione. Tra queste due, più che maggioranze, totalità, si aggira un esiguo drappello sia di chierici, sia di secolari, i quali, consci del baratro su cui camminiamo, si sforzano di ricondurre le coscienze a più alti ideali. Ma qual frutto possono essi mai ripromettersi da quei loro raccontini rifritti, da quelle storielle miracolose da donnicciuole, da quelle solite giaculatorie e praticuccie rituali in cui sempre v'imbattete se vi capita in mano uno dei molti libretti ch'essi diffondono con pia intenzione?

Non parlo di quei pochissimi disgraziati che, continuando l'inane sforzo di conciliare nella loro coscienza dogmi e ragione, non riescono che a dispiacere a tutti. Questi, fuori della loro nobiltà di cuore, purtroppo non coadiuvata da altrettanto cervello, non hanno per la società verun significato. Io parlo del clero attuale, sia alto, sia umile; voi trovate da per tutto la stessa miseria mentale, la stessa rigidità di viete formule, la stessa sicumera che non si degna neppure di scendere a discussione e sopratutto la stessa assoluta incapacità di comprendere quel che è accaduto e quel che accade. Comprendere cioè come tutta la mitologia cristiana non fa più presa sulle menti di oggi. L'eterno racconto delle sofferenze di Gesù non commuove più nessuno, malgrado le enfatiche declamazioni quaresimali; 1° perchè ogni racconto, dopo migliaia di repliche, perde l'effetto; e, in ogni caso, quelle sofferenze non sono più orribili di quelle sopportate da altri innumerevoli martiri delle proprie idee, anche del tutto fuori del campo cristiano. Giordano Bruno e tanti altri, non hanno sofferto meno tra le mani dell'Inquisizione, nè con minor forza e costanza; — e, 2°, perchè il concetto

del Dio che si sacrifica per l'uomo e che distingue il martirio di Gesù dagli altri, è precisamente ciò che non entra più nelle menti moderne, sia colte, sia incolte. Il dogma del Teismo, che fa sorgere dal nulla il mondo per sola volontà di questo Dio, fa ricadere su lui stesso la colpa dei mali che vi si trovano, rendendone così sommamente ambigua, anzi, contraddittoria la figura. È un Dio che con tutta la sua onnipotenza, sapienza e bontà, non riesce che a dar vita a una sequela inestricabile di mali, e di questi vuol far responsabile l'uomo fatto così come egli l'ha voluto, sapendo benissimo quel che ne sarebbe avvenuto.

A questo cumulo di assurdità potè o può acconciarsi chi non pensa o chi s'è stordita la testa con elucubrazioni più assurde delle assurdità da difendere; ma il senso comune d'una mente ingenua e sana, vi si rifiuta. Voi sentite oggi contadini, farvi di tali precise obbiezioni, alle quali non v'è risposta, poichè è per tutti evidente che se una cosa fatta agisce male è perchè è fatta male. Quando il fervore o anche il fanatismo (nato questo talvolta anche da vero sentimento religioso) perde di forza insieme al sentimento — l'intelletto ritorna libero, giudica secondo la semplice verità e finisce per meravigliarsi come una volta poterono esser prese sul serio simili storie. Questo, nelle classi colte. Tra la « gente grossa » delle città e delle campagne, come ho detto, accadono le stesse cose; solo in una scala inferiore e in modo più rozzo. La religione dei contadini oggi non è, tutt'al più, che un sistema di scongiuri propiziatori contro il male che potenze ignote (specialmente alcuni santi) possono per vendetta o mal volere esercitare sugli uomini, sugli animali, ecc. Stiamo, cioè, al livello dei culti

propiziatori dei demoni, dei morti, spiriti maligni e cose simili, dei tempi preistorici e dei selvaggi.

Io parlo dell'Italia; ma non credo molto diverso sotto questo aspetto lo stato delle altre nazioni, specialmente delle cattoliche. Se, per una fantastica ipotesi, il Cristianesimo sparisse oggi improvvisamente dal mondo, in modo che gli uomini nè anche sapessero di questa sparizione, il mondo continuerebbe la sua strada senza risentirne alcun mutamento; tanto è nulla l'efficacia sua nei tempi presenti. — Non è con mitologie che hanno fatto il loro tempo, nè tanto meno, col

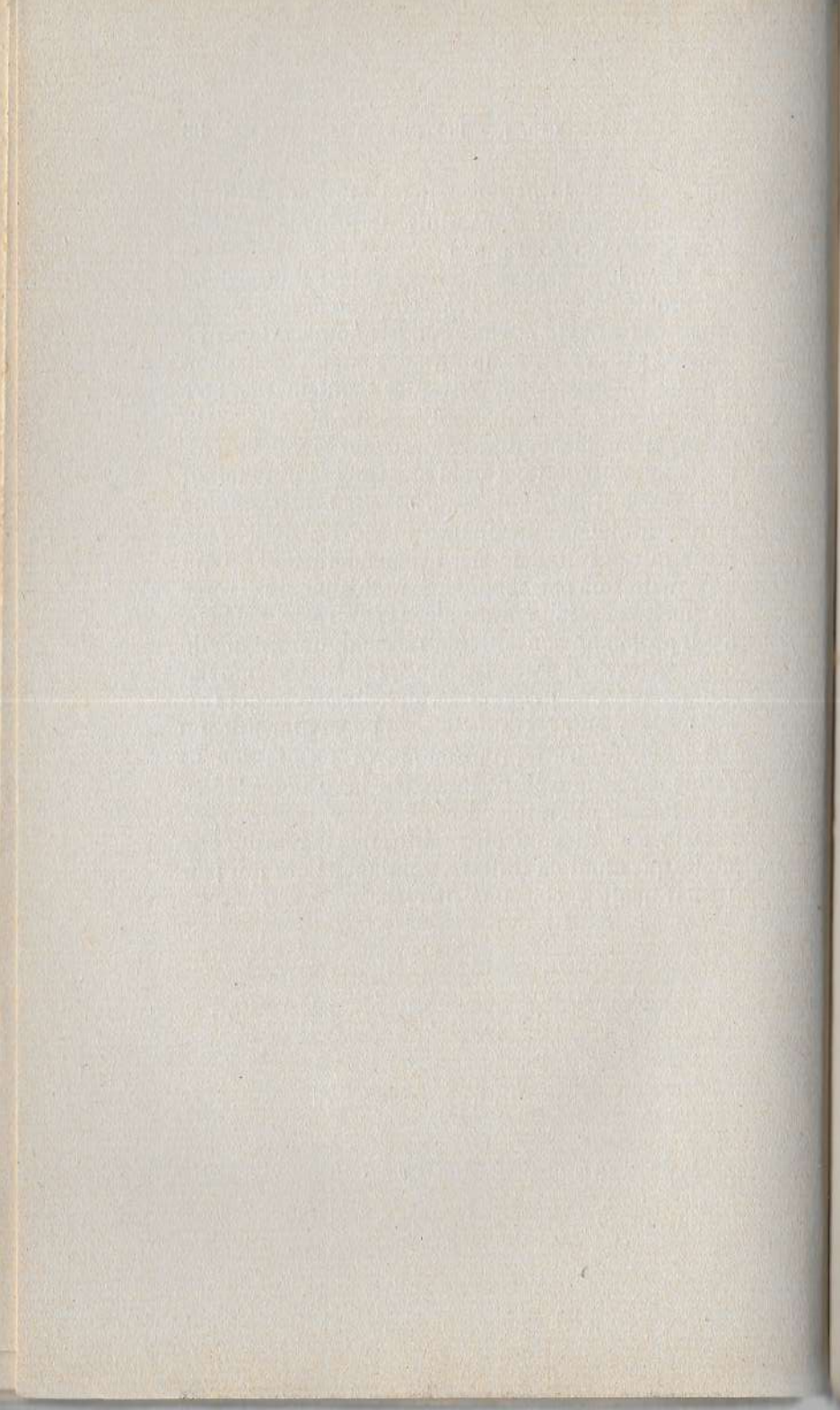
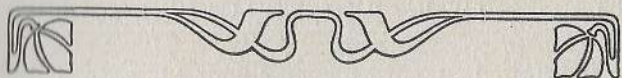
belar inni
con quei soliti tintinni

o con storielle di miracoli, che può infondersi fede in una società colta e scettica; fede pratica, intendo, e non dogmatica; quella fede che, sebbene paralizzata in parte da mancanza di chiarezza nelle basi e da impacci dogmatici e politici — riusciva tuttavia col Cristianesimo ad infondersi nel vecchio mondo romano, sconquassato dai vizi e dalle invasioni barbariche.

Oggi i barbari non ci vengono da regioni sconosciute; li abbiamo in casa, nati e coltivati dalla noncuranza delle cose pubbliche nelle classi colte; per la quale pochi fanatici e moltissimi pescatori nel torbido riescono a sollevare a capo degli stati non dirò l'inettitudine, l'avidità e la delinquenza (chè queste son cose vecchie) ma la pazzia. E la società civile che oggi si avvede dove a poco a poco è sdrucciolata, comincia a guardare un poco più in là del proprio naso; e com'è naturale, anche il problema religioso si ridesta e sbadiglia nella sua infingarda coscienza e forse non tarderà un più

sincero desiderio di raccogliersi attorno ad un sistema di principii o massime di provata serietà, come dicemmo sopra.

È dunque di grande interesse volger l'attenzione sul problema religioso e, per quanto si può, determinare la direzione che prenderanno sentimenti e pensieri; e vedere se le forme, i dogmi fondamentali del Cristianesimo potranno seguirli. Perchè è naturale che, dato un risorgimento morale e religioso, il mondo europeo-americano si volgerà, almeno sul principio, a quel che troverà più vicino; e questo è il Cristianesimo. E ciò accadrà tanto più naturalmente in quanto lo spirito della supposta futura religione, per le considerazioni fin qui accennate, non potrebbe essere radicalmente diverso da quello cristiano originale. Il contrasto, sebbene assai profondo, non potrebbe rassomigliarsi a quello che separava il Paganesimo dal Cristianesimo nascente. Ciò che l'Umanità vide col sorgere del Cristianesimo non è tra le cose che si dimenticano del tutto. Si tratterà insomma di forme; ma di forme che vanno così a fondo che la sostanza stessa n'è rimasta alterata.

Dato così di volo un rapidissimo sguardo alle molte questioni da trattare, volgiamoci ora più particolarmente a ciascuna di esse.

Cap. II.

IL PESSIMISMO CRISTIANO.

Cominciando un esame un poco più approfondito delle questioni proposteci, prendiamo prima di ogni altra a considerare la tendenza ascetica del Cristianesimo; perchè in essa consiste il suo vero significato; quello che fu precisamente il nuovo nel mondo greco-latino. E d'altra parte è questa tendenza appunto quella che, come provò tutta l'antipatia del vecchio e naturale Paganesimo, sopporta oggi quella dei tempi moderni.

Dal Rinascimento in poi la tendenza ascetica rimase a poco a poco messa tacitamente da parte nella opinione pubblica cattolica. La Riforma protestante poi la eliminò anche espressamente; e con questo, come disse benissimo lo Schopenhauer, Lutero colpì il Cristianesimo nel cuore. Così che oggi un tal modo di sentire e di vedere la vita è tanto lontano dalla opinione generale che a stento se ne comprende lo spirito e come potesse una volta sorgere nell'animo umano.

A mettere in luce questo vero spirito del Cristianesimo e la grandissima distanza che lo separa dal pensiero e dal sentimento moderno, nessuno dei suoi dogmi è adatto tanto quanto quello del Pec-

cato originale. Perchè questo dogma è la base stessa del Cristianesimo, mentre il resto o ne è una conseguenza o semplicemente mitologia più o meno allegorica. E precisamente un'allegoria è il mito del Fallo di Adamo. Lasciamo i tempi passati; ma certo oggi nessuno, credo, prende alla lettera quel racconto. Che per il gusto di un pomo, non solo Adamo il colpevole, ma tutti i milioni di uomini non ancora nati, anzi tutto il mondo dovesse venir maledetto e condannato ad una vita di stenti — è cosa che passa i limiti del credibile. Evidentemente si tratta di un mito allegorico; e ciò emerge dalle parole stesse del racconto. L'albero è quello del bene e del male; i due colpevoli si accorgono della loro nudità dopo gustato il frutto, ecc. Questa allegoria dice in sostanza che l'uomo nasce perverso e degno nè più nè meno che dell'inferno. Ora, siccome è assurdo che un uomo venuto al mondo del tutto *ex nunc* per cura di un altro e perciò senza neppure il suo desiderio (per tacere di consenso), debba poi sottostare alla feroce condanna che pesa sull'umanità, ragion vuole che questa umanità sia tutt'altro che una vuota parola, ma una qualche cosa reale in me, in Adamo, in tutti. Così che Adamo non sia che il nome di questa « umanità » ed io mi senta identico ad Adamo; ed il suo fallo, miticamente avvenuto in un determinato luogo e in un determinato momento, sia anche realmente mio e di tutti, e cioè una perversità inerente alla umanità stessa, in ogni tempo e in ogni luogo; e la vita con le sue sofferenze *in hac lacrymarum valle,* la sua giusta punizione.

Tutto ciò è tanto lontano dalle immaginazioni moderne, che non credo di esagerare dicendo che, nella maggior parte dei casi, non solo i fedeli, ma

neppure i sacerdoti di tali dottrine, sentano e intendano oggi che seria cosa sia quella che vanno ripetendo da secoli. L'uomo moderno è pratico e razionalista; ed il razionalista sorride di maraviglia al ripensare come nei tempi andati un animo religioso poteva realmente sentirsi causa colpevole delle sofferenze di Gesù morto e sepolto già prima che quel religioso fosse nato. Gli è che quando un tal religioso si accusava del fallo di Adamo, egli si sentiva realmente uno con lui; il suo sentire andava spontaneamente al fondo del mito, più di quel che egli stesso vi andasse colla mente. Egli sentiva quello che Platone chiamò l'*idea,* il tipo dell'uomo; e questa *idea* la sentiva più vera, più reale quasi di sè stesso, individuo fugace, che dopo una diecina di secoli piangeva sulle conseguenze di quel fallo primordiale; e i mali della vita li accettava come giusta punizione, poichè egli si sentiva Adamo, si sentiva *umanità*; quella umanità perversa che vive di lotte, di inganni, di oppressioni e dove ogni individuo contrasta agli altri il pane e l'aria che lo tengono in vita... finchè la vita si disfà di lui. Insomma egli si sentiva colpevole di quella colpa che è sempre viva in noi perchè inerente essenzialmente ad ogni cosa che esiste — l'individuazione, la limitazione, l'egoismo. Poichè *esistere* vuol dire appunto prender forma, limitarsi, circoscriversi. Esistenze illimitate, indefinite, insomma senza forma, sono concetti che vagano bensì nella nostra mente; ma realtà, nel vero senso della parola, *esistenza,* non può attribuirsi ad essi, se pur sappiamo fare distinzione tra parole e cose. Le quali cose, tutte ben definite e chiuse ciascuna nella sua propria individualità, sono poi tra loro in lotta continua. E da ciò la sofferenza e il male fisico e

morale o spirituale che voglia dirsi. Ed ecco come l'uomo nasce perverso e come tale perversità sia innata nella specie umana, anzi in tutto ciò che esiste o possa esistere. Così innata che un lieve accenno ad un vedere, ad un sentire oltre quella limitazione egoistica, desta la nostra commossa ammirazione; ed una completa vittoria sopra esso egoismo, passa nella memoria delle generazioni di secolo in secolo, come cosa portentosa, soprannaturale, avanti a cui l'uomo prova non solo ammirazione ma venerazione, come innanzi a cosa che va misteriosamente oltre il carattere della esistenza insanabilmente tormentata dalla lotta di tutti, anzi di ogni cosa contro ogni cosa. Perciò dice S. Paolo: non noi soltanto ma tutto il mondo creato geme insieme e travaglia.

Ma oggi le cose vanno altrimenti. Oggi si attende di giorno in giorno la felicità sociale e l'uomo naturalmente si scaglia contro quel religioso

> maledicente a l'opre della vita
> e dell'amore;

per citare ancora il Carducci. Oggi si parla del sole dell'avvenire e di tante altre belle cose.

Tali scempiaggini moderne alla Rousseau e alla Tolstoi che mettono capo alle dottrine socialiste, sono poi naturalmente interpretate dalle moltitudini ignoranti e grosse, alla stregua del più sciocco ottimismo e di fede cieca nella bontà intrinseca della vita, senza bisogno di freni o direzione o governi qualunque; e conducono così davvero al dissolvimento; e cioè, al dissolvimento della società civile per opera delle società a delinquere.

Volendo presentare una prova chiara e convincente dell'avversione moderna alla vera essenza del

Cristianesimo, non so far di meglio che ricorrere ancora al nostro Carducci. Un poeta è l'espositore più adatto dei sentimenti. Egli è poco accessibile al potere del pensiero astratto. Riceve le impressioni, spesso del momento, e i versi sono il mezzo più adatto a manifestarle. Questa è la ragione perchè già due volte ho citato il Carducci ed ora ricorrerò a lui per la terza volta; perchè non ricordo altri versi, anzi, non ricordo altro poeta in cui la Natura parli più ingenuamente riguardo alla questione che ci occupa.

Bisogna peraltro convenire che non è cosa da pigliare a gabbo una dottrina che si rivolta alla Natura e la dichiara caduta irrimediabilmente nel male; irrimediabilmente, se quello stesso misterioso, ineffabile potere che le dette origine, non riprende, per dir così, tra le mani la sua opera e, rinnovando quasi il miracolo della creazione, la restaura come meglio si può. Lasciamo andare il restauro; a noi importa ora guardare un poco più a fondo l'affermazione cristiana del dominio del male sul mondo; affermazione che strappa alla Natura, per bocca del suo poeta gli stupendi versi:

> (Roma) più non trionfa poi che un galileo
> di rosse chiome il Campidoglio ascese
> gittolle in braccio una sua croce e disse:
> portala e servi.
>
> Fuggir le ninfe a piangere nei fiumi
> occulte e dentro i cortici materni
> od ululando dileguaron come
> nuvole ai monti,
>
> quando una strana compagnia tra i bianchi
> tempi spogliati e i colonnati infranti
> procedè lenta in neri sacchi avvolta
> litanïando
>
> e sovra i campi del lavoro umano
> sonanti e i clivi memori d'impero

> fece deserto ed il deserto disse
> regno di Dio.
> Strappar le turbe ai santi aratri, a i vecchi
> padri aspettanti, a le fiorenti mogli;
> ovunque il divo Sol benedicea
> maledicenti.
> Maledicenti a l'opre de la vita
> e de l'amore ei deliraro atroci
> congiungimenti di dolor con Dio
> su rupi e in grotte;
> discesero ebbri di dissolvimento
> a le cittadi e in ridde paurose
> al crocefisso supplicarono, empi,
> d'essere abbietti.
> Salve o serena de l'Ilisso in riva
> o intera e dritta a i lidi almi del Tebro
> anima umana! i foschi dì passaro
> risorgi e regna.

Certo tutto sommato, eran belli tempi quando Roma, guidata e retta da un senso di superiorità e di rettitudine (quanta se ne può sperare tra gli uomini), si avviava a quel *regere populos* che l'hanno resa unica nella storia della Terra. Tempi così straordinari che nel giro di tre o quattro secoli misero le basi di un Impero non effimero come tanti che ve ne sono stati; ma di tale solidità che, tra le insidie continue dei barbari che quasi da ogni parte lo accerchiavano, seppe resistere alla furia di tremende lotte civili e all'opera deleteria di una serie di imperatori, per la maggior parte o inetti, o pazzi, o delinquenti e durare altri cinque o sei secoli governando il mondo; e di cui gli effetti durano ancora oggi dopo altri venti secoli. Tanta è la forza della virtù vera che trovò in Roma la sua più alta forma nell'amor di patria.

Eppure, o buon Carducci, non fu propriamente il galileo di rosse chiome che gittò nelle braccia

di Roma la croce. Come sopra ho accennato, il galileo e la sua razza, furono quello che un filosofo chiamerebbe: la causa occasionale. La croce pesa e pesò sempre sulle spalle dell'umanità (anche in riva all'Ilisso e al Tebro); e solo la virtù vera può farla meno pesante; perchè la virtù vera è attiva come fu quella di Roma, creando prima la vita latina e poi ordinando il mondo; nel che « i gravi lavor le furon grati ». E quando questa virtù non resse più al peso di tanto lavoro, allora la croce si fece più pesante; così pesante che le spalle vi tremaron sotto. Allora gli uomini di più nobile sentire videro la vita sott'altra luce. Essa si presentava loro non più come all'antica Roma, in un còmpito determinato, per quanto vasto; tutto il mondo conosciuto, o almeno quello accessibile a quei tempi, era stato unito nell'Impero; ma questo appunto attraeva le orde barbariche dentro i suoi confini e rovinava l'ordine già per interni vizi barcollante.

Quale forza avrebbe ormai potuto tenere a freno, dar forma a tanta materia bruta, vecchia e nuova? La vita nella sua crudezza animalesca tornava alla guerra di tutti contro tutti; e quei più nobili spiriti videro che, cessato senza speranza di rivincita quell'impero della legge, che, come noi oggi vediamo, sola una volta resse unita e in relativa calma, sì gran parte di mondo — la vita si svelava per ben altra cosa che « opera d'amore » (a meno che per « amore » non s'intenda che la riproduzione della specie). Se fosse sempre in atto quella unione che, malgrado le continue lotte intestine, pur reggeva nel fondo gli animi della prima Roma in un'opera di legale civiltà, forse nessuno spingerebbe gli occhi più in là del lavoro presente, domandandosi un perchè della vita. Ma le condi-

zioni in cui sorse la potenza romana non sono oggi più quelle; anzi si può dire che solo quella volta furono possibili. Dove sono oggi orde di barbari selvaggi che ne minaccino la esistenza? I selvaggi che ancora trovansi nel mondo, se non scompariranno del tutto, resteranno una minoranza di cui la civiltà non potrà più temere. E fra le nazioni che oggi costituiscono la civiltà, quale può vantare sulle altre una superiorità politica (nel buon senso della parola) così decisa come la latina potè sugli altri popoli, giustificando il suo dominio? Le nazioni oggi trovansi più o meno su di un piede di uguaglianza che è la condizione più favorevole per un combattersi continuo, ora sordo, ora palese. E se anche voglia immaginarsi un loro futuro accordo, mancherà quel *regere populos* che dette significato e direzione all'attività romana. Il poeta fa presto a consigliare l'umanità con un « risorgi e regna »; ma su chi regnerà? Le nazioni, in un supposto felice accordo, dovrebbero reggere sè stesse; compito assai più difficile del reggere gli altri, perchè, com'è noto, è più facile imporre leggi agli altri che a sè stesso. L'umanità (dato e non concesso un accordo interno) non si riposerà già in un *deus nobis haec otia fecit,* ma si annoierà e tornerà alla domanda: perchè la vita?

Ma d'annoiarsi non avrà mai molto tempo. La lotta è inerente alla vita, e se non è di popoli contro popoli, è di individui contro individui; cosa anche più triste perchè più meschina, più continua e universale e dove possono di più anche le armi più vili: l'inganno, l'invidia, la calunnia e, insomma, tutte le bassezze umane.

Quando dunque i migliori tra gli uomini scoprono finalmente di qual razza sieno « l'opre de la

vita e de l'amore », non è poi troppo strano che giungano qualche volta se non a maledirle, almeno a sentirsene staccati e quasi nauseati. E se anche rimarranno al loro posto, rattenuti da quel nobile desiderio che sempre dovrebbe animare gli onesti — combattere la malvagità invadente — vi resteranno come, per es.: vi restò Marco Aurelio; pel quale la dignità suprema non fu che un lungo, ingrato e pesante lavoro, adempiuto con sempre pronta, maravigliosa abnegazione e terminato colla morte del martire, giammai illuso dalle lusinghe della vita; esempio splendido di quell'*in actu mori* da Seneca ricordato come massima stoica (Ep., 8). È certamente deplorevole la diserzione dei migliori dalla lotta contro il male; ma, d'altra parte, avanti appunto a catastrofi come quella per cui disparve l'Impero romano, avanti a questo gigantesco e tragico esempio dell'inesorabile corrompersi e passare di tutto, l'animo non può appagarsi sempre della forza

dei bei giovenchi dal quadrato petto

e della poppante che

volgesi e dal viso
tondo sorride;

ma un turbamento lo sorprende, una serietà nuova; e con la stessa spontaneità con la quale una volta si era appagato della vita per la vita, comincia a domandarsi: perchè la vita?

È veramente sorprendente come un uomo (e non parlo qui di nessuno in particolare) possa giungere alla china degli anni senza mai aver provato uno di quei momenti così profondi e misteriosi da restarne sconvolto l'animo. Tutto quello che nella

vita ci sembrava sì ovvio, sì reale, giusto e bello, si oscura nell'ombra di un dubbio; e dal più profondo dell'esser nostro sembra che qualcuno chieda: che facciamo? che vogliamo? dove andiamo?..... Eppure motivi a tali momenti non mancano nella vita. Chi, giunto alla china degli anni, non ha veduto sparirsi d'intorno persone care — se di tali ne ha avute? Chi non è stato testimonio di dolori inanerrabili, fisici e (ancor peggio) dell'animo? E come potè egli passare oltre tranquillamente? Come potè dimenticare?

Così passano oltre i bambini; tutto mirando senza capir nulla. Così la Natura vive; vive e non vede.

« Vive e non vede » — eppure non è del tutto giusta questa sentenza; l'uomo è, o meglio, può essere, l'occhio della Natura. Ma un occhio che solo da un animo aperto e capace di sentire in sè ripercossa la vita di tutti e di ogni cosa, trae materia al suo vedere. Perchè dove l'uno o l'altro (il sentire o il vedere) difettano, non resta che quel vivere senza valore morale, di cui la bestia è il più perfetto esempio. Ma quando al sentire si accompagna il vedere, allora il quadro della vita si colorisce ben altrimenti di quel che suole nell'uomo comune. Allora è che può sorgere, come sorse, la Dottrina della Colpa originale, insegnante come il male regni nel mondo non per accidente eliminabile, ma per sua essenza, come frutto immediato dello stesso impulso vitale e perciò innato in ogni essere che dal mistero sorge alla vita. Poichè lo stato frammentario, atomico (per così dire) in cui la vita è polverizzata in ogni regno della Natura in milioni e milioni di forme individuate, rette prima di tutto dalla loro propria forza e istinto di conservazione, ciascuna contro le altre e contro le

cose tutte, — dà sufficientissima ragione di quel *sudor frontis* biblico, col quale l'uomo deve procurarsi il proprio sostentamento; come anche del cedere di ogni individuo finalmente alla potenza distruttrice che è vita per altri; dà ragione insomma tanto dei mali che soffre, quanto del suo effimero durare. La teoria della Colpa originale (con grave scandalo dei moderni pensatori) è l'essenza stessa non solo della religione cristiana, ma di ogni dottrina che convenga a chi sappia vedere le cose come sono, e sappia pensarle con la testa e non con l'istinto. E per tali uomini una religione non può arrestarsi ad un vago simbolismo o anche, se si vuole, alla venerazione delle misteriose forze che operano nella Natura, come nel miglior dei casi fu la religione greco-latina; ma diviene una dottrina che (come la cristiana) sollevandosi al disopra della Natura, risponda in qualche modo alle aspirazioni che sorgono dall'intimo dell'animo verso uno scioglimento dell'enigma della vita col suo carico di mali d'ogni specie, verso un Giustizia suprema; una dottrina che ci parli di un arcano mutamento del nostro essere al di là d'ogni possibile positiva definizione, anzi al di là della stessa nostra più intima coscienza; al di là insomma d'ogni umana realtà, d' ogni umano sentimento, d' ogni umano pensiero.

Tale è il senso vero della religiosità cristiana, frutto di conoscenza vera della vita nella sua realtà vissuta e non solo nelle speculazioni del filosofo; e perciò radicalmente diversa da quel simbolismo primitivo o anche mistica venerazione della Natura di cui dissi sopra. Perchè (a meglio chiarire un punto così importante) devesi notare che vi sono due generi di misticismo: uno, diremo così, natu-

rale; l'altro, soprannaturale o piuttosto, extranaturale. Che l'intima essenza, o principio, o fondamento, o comunque voglia chiamarsi — di quel che diciamo Natura, malgrado di tutte le scoperte scientifiche, fatte e da farsi, resti e resterà sempre un mistero impenetrabile, credo che nessuna persona veramente colta, metta oggi in dubbio. Le illusioni di alcune scuole pseudoscientifiche del secolo XIX, sono tramontate con quel secolo. Avanti a tale impenetrabile mistero l'uomo (e specialmente l'antico) vinto da maraviglia, si prostrò riverente; e perchè in quel mistero sentiva l'origine di quelle leggi che reggono la vita universale, sentì anche come da quella riverenza poteva nascere, come infatti nasceva, l'ordine, la forma della vita sociale (tutto quell'ordine che può sperarsi tra milioni di individui, chiusi naturalmente tutti, più o meno, ciascuno nel suo proprio *ego*). E la società umana magnificò e diede sanzione solenne a quella riverenza nei riti e nei Misteri delle religioni così dette pagane. Le quali, attraverso vesti, favole e fronzoli mitologici e le aberrazioni che l'uomo porta in qualunque cosa faccia, lasciano ben trasparire quel « misticismo naturale » di cui Platone potrebbe dirsi *Summus Pontifex*. Perchè Platone sollevò a tale altezza la coscienza delle leggi e forme eterne che reggono la vita, e quindi la riverenza verso di quelle (verso l'ideale, secondo il suo linguaggio), che la vita reale scomparve agli occhi suoi. Scomparve a segno che le sue teorie sulla vita pratica caddero poi in quelle incredibili e anche dannose utopie che formano il concetto dello Stato platonico. E s'egli in quelle altezze ideali si smarrì, cercando una conclusione che neppur l'Ideale poteva dargli (poichè l'Ideale e il Reale non sono

che i due poli d'uno stesso fatto: la vita), resta pur sempre a Platone il vanto di aver sublimato quella riverenza innanzi al mistero della Natura a tal punto, che a lui rimaneva un solo passo da fare — l'ultimo: — sciogliersi finalmente dalla Natura, anche ideale, perchè la porta del Mistero s'aprisse.

Questo fu il passo fatto dal Cristianesimo, per quanto inviluppato in così strana veste teologica, da rimanerne spesso falsato il suo più intimo carattere. Nondimeno è chiaro il suo differire da quel che chiamammo « misticismo naturale ». Non più la riverenza avanti al mistero della *natura naturans,* ma la coscienza intima di quel mistero appunto nella sua libertà di essere o non essere — libertà che è il mistero per eccellenza — questo è ciò che nel nostro occidente balenò per la prima volta nelle coscienze, col sorgere del Cristianesimo. Non la Natura (disse il Cristianesimo) ma l'Autore della Natura, sia l'oggetto della venerazione. — Espressione impropria di verità profonda di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Debbo avvertire che, attribuendo al Cristianesimo tali nuove idee, io ho usato questo nome come espressione collettiva, come *denominatio a potiori* (così dicevasi una volta); perchè al grande mutamento avvenuto nei primi tre o quattro secoli e alla formazione stessa della teoria cristiana, contribuirono considerevolmente (per tacere quì degli Stoici di cui s'è detto sopra) anche gli Gnostici, i Manichei, i così detti eretici come Marcione, Montano, Taziano e più di tutti, forse, i Neoplatonici, sebbene nemici aperti del Cristianesimo.

Ma tutte queste scuole, spinte più o meno dallo stesso « misticismo extra-naturale », trovaronsi non

più che la Chiesa dominante cattolica, impigliate nei medesimi problemi e sopra tutto in quello dell'origine del male. Origine che la ragione riconduceva naturalmente al Creatore, mentre la coscienza della libertà intima si ribellava, vedendo in quel modo consacrata *sub specie aeternitatis* la potenza del male. — Ma di ciò nel seguente capitolo.

Ciò che qui importa constatare, come conclusione del presente capitolo, è la confessione cristiana della inerenza del male *in rerum natura*; confessione franca ed aperta e tanto più notevole, in quanto, con tal confessione, il Cristianesimo si poneva da sè stesso in antitesi col suo sistema teologico, come ora vedremo.

Con queste poche pagine sul Pessimismo cristiano spero aver chiarito come debba intendersi tale espressione e come nascesse un tal modo di giudicare la vita e il mondo.

È di grande importanza il notare come il Pessimismo cristiano, ammettendo una soluzione (sebbene affatto misteriosa e perciò positivamente indefinibile), si distingua del tutto dalla cieca disperazione, per es.: di quello leopardiano, e dalle malinconie romantiche del secolo passato.

Cap. III.

IL TEISMO.

Avvertenza.

Una discussione sul Teismo è cosa malagevole per chi non vuole, non dirò offendere il sentimento religioso dove questo sia sincero, ma nè anche combatterlo in sè stesso, quasi illusorio; — anzi, tutt' al contrario, vuol difenderlo come il più alto, il più serio fra tutti i sentimenti che possan sorgere in cuor d' uomo. Sollevar dubbi o critiche sul concetto di Dio è, si può dire, nella opinione di tutti, segno evidente di empietà, anzi, la stessa empietà; e il contradire a questa opinione è per ogni Europeo tal paradosso che si può quasi esser sicuri, sostenendolo, di non esser presi sul serio. — Ciò premesso, io prego il lettore (specialmente se attratto a questa lettura dal tema religioso) di seguir con calma il mio dire, nella ragionevole supposizione che solo dall' insieme di tutte le considerazioni da fare potrà emergere il vero significato del mio pensiero. In ogni caso sia persuaso il lettore che chi scrive queste pagine non ha meno di lui caro il sentimento religioso.

Del resto una critica del Teismo, nel senso in cui io la intendo (e cioè non fatta nell'intento di combattere il sentimento religioso, ma anzi di difenderlo), sebbene sia cosa non comune non è però assolutamente nuova. Se non che quell'aspetto paradossale paralizzando l'interesse del lettore, rende una tal critica quasi sempre inefficace; così che essa, dimenticata, torna ogni volta quasi come cosa del tutto nuova.

A quale scopo dunque — penserà forse il lettore — ripeter quello che nessuno sembra ascoltare? Ed io risponderò: *gutta cavat lapidem.*

Entriamo dunque in materia.

La teoria dogmatica cristiana è nata e cresciuta appoggiandosi ad una ipotesi che, disgraziatamente, è in contradizione non solo col nuovo concetto della vita dal Cristianesimo opposto al pagano; ma con la stessa morale. Parlo del Monoteismo semitico.

Il dogma di un Dio personale, unico, creatore *ex nihilo* di tutto ciò che esiste, non è come quello del Fallo di Adamo; il quale, sotto una veste simbolica ormai non più accettabile da nessuno, contiene una purtroppo palpabile verità; il dogma teistico nel Cristianesimo contiene una palpabile contradizione. La dottrina della inerenza del male alla vita e di una possibile sebbene misteriosa soluzione a questi mali nella rinunzia a sè stesso e alla vita, è la base profondamente vera della religione cristiana; ora come può una tal dottrina conciliarsi con l'affermazione di un creatore di

questa stessa vita, quando a questo creatore si attribuisce una bontà, sapienza e potenza infinite? Come mai questa vita, questa opera di un essere in ogni senso ottimo, potè subito trovarsi così piena di mali di ogni specie come il Cristianesimo insegna?

In questi termini generali la critica del Teismo è antica forse quanto il Teismo stesso. Ma esposta in modo chiaro e preciso come si conviene ad uno scritto, non si trova in occidente, ch'io sappia, che sui primi del III secolo, in Sesto Empirico. Io ho citato questo notevole brano del mio lavoro « Il Buddha e la sua dottrina » insieme ad analoghe obbiezioni sollevate molti secoli prima dalla Scuola Sankya in India. Credo perciò inutile ripeterlo qui. Anche Tertulliano (contemporaneo di Sesto Empirico) fu turbato da questo problema. Egli sostiene contro Ermogene la creazione *ex nihilo,* vedendo giustamente nella materia coeterna a Dio (che è l'opinione di Ermogene) una limitazione della potenza divina. Ma egli stesso comprende benissimo che in tal modo si fa di Dio l'autore del male. Dal che nasce che mentre Sesto Empirico parla con quella sobrietà e chiarezza che è propria di chi ragiona, Tertulliano divien confuso, prolisso ed enfatico; perchè egli si accorge che gli argomenti adoprati contro Ermogene valgono ugualmente contro di lui, non potendo egli sfuggire al dilemma *aut invalidus aut iniquus* (secondo la formola del Pagano nel Dialogo di Minucio Felice). E Tertulliano finisce nella curiosa dichiarazione che preferirebbe di chiamar Dio *iniquus* piuttosto che *invalidus. Malo voluerit mala a semetipso condidisse, quam non potuerit non condidisse.*

Anche Origene nel *De principiis* (III, 1) parla di attacchi nel medesimo senso contro il Teismo; ma non riporta le precise parole.

Sarebbe lungo e noioso andar dietro a tutte le verbose discussioni su tal tema; tanto più quando ci si è accorti che lo scrittore, consciamente o inconsciamente, è nella ferma decisione di non voler veder chiaro e di rimaner così nel proprio pregiudizio. — La critica fatta da Sesto Empirico rimane l'unica precisa e chiara.

Come testimonio poi che fin dai tempi in cui cominciava a formarsi la teoria cristiana quella contradizione era sentita universalmente (tranne, s'intende, dal popolo minuto), aggiungo che nelle numerose scuole e sette religiose pullulate nel gran rimescolamento di vecchie idee, vecchie religioni e filosofie in quei primi secoli e specialmente nel secondo, sempre una fu la principale preoccupazione: l'origine del male. Πὸθεν τὸ κακὸν; si domandarono le scuole gnostiche, tutte più o meno grecizzanti; come più tardi *unde malum?* ripeterà S. Agostino. Le risposte furono di tre specie. Gli Gnostici per lo più introdussero tra il Creatore e la creatura una numerosa serie di esseri subalterni in discendente gerarchia, ma tutti emanati dal Dio supremo, sui quali far ricadere la responsabilità del male; come se lo sminuzzarsi del male in tanti anelli della stessa catena ne diminuisse la somma e quindi la responsabililà nel primo. I Manichei ed anche alcuni Gnostici come Bardesane e Marcione, tornarono al dualismo di Zoroastro: i due principii del bene e del male, riservando al primo nel futuro la vittoria finale; come se con ciò si chiarisse l'origine di quel principio maligno e perchè non fosse stato già vinto nel

tempo passato, che pure si aveva a disposizione infinito. I Neoplatonici posero, col loro maestro, la materia coeterna al creatore e su di essa fecero ricadere le imperfezioni della Natura; come se questo nuovo dualismo non fosse in opposizione colla potenza del creatore. I Cristiani finalmente si appigliarono all' impossibile libero arbitrio «intra duo cibi distanti e moventi, d'un modo»; tra i quali evidentemente

pria si morrìa di fame
che liber uom l'un si recasse ai denti.

Questa contradizione tra il concetto di un Dio infinitamente buono, saggio e onnipotente, e l'affermazione cristiana riassunta in quel *princeps hujus mundi diabolus,* è così patente che credo inutile insistervi; perchè a me sembra che l'ignorarla o il negarla nasca semplicemente dal non voler vedere; ed in tal caso, ogni discussione è inutile.

Nondimeno vogliamo ora esaminare la questione sotto un aspetto più particolare e cioè riguardo alla morale; perchè sotto questo aspetto il Teismo si svelò grave di penose conseguenze, non solo nella teoria ma anche nella vita pratica. Rivolgiamo perciò la nostra attenzione a colui che fu veramente il padre del Cristianesimo internazionale, come ne fu anche il primo teorico, specialmente riguardo appunto al problema etico: San Paolo.

Paolo, l'ardito, l'entusiasta, l' indomabile banditore del Cristianesimo a tutte le genti, era non solo di razza ma di cultura radicalmente ebraica; e per quanto il suo genio e la notizia di altre culture (facilitatagli dalla conoscenza di parecchie

lingue) lo spingessero a liberarsi dalle pastoie del Mosaismo, egli fu tutt'altro che un critico capace di veder chiaro nel proprio intimo. Egli sentì potentemente il male della vita; lo spettacolo specialmente del male morale, la innata malvagità umana desta in lui un'indignazione violenta: « ripieni [gli uomini] d'ogni ingiustizia, di forni- « cazione, d'avarizia, d'invidia, d'omicidio, di « frode; cavillatori, maldicenti, nemici di Dio, su- « perbi, inventori di mali, senza fede nei patti, « senza affezion naturale, implacabili, spietati » (*Rom.*, I). Ecco abbastanza chiara l'opinione di Paolo sugli uomini. Ma, insieme al male, ei vide aperta nell'intimo dell'animo la via di liberazione; ma perchè questa via si perde agli occhi dell'intelletto in un mistero che va più addentro della persona umana e dove perciò noi non vediamo più nulla e nulla sapremmo consciamente volere; — così essa gli apparve opera non dell'uomo ma di un potere estraneo — la grazia di Dio « Che hai tu che non l'abbi ricevuto? » domanda Paolo all'uomo (*Cor.*, I, IV, 7). Siamo alle solite: espressione impropria di un fatto verissimo. Tutto in noi è anteriore alla coscienza che ne abbiamo. Non solo quel che chiamiamo « nostro corpo » è cosa di cui accettiamo la costituzione come ce la troviamo; ma anche il nostro intimo, il nostro *io*, il nostro carattere (o quante altre analoghe espressioni si vogliano) — ciascuno di noi sel trova in tale e tal modo, senza saperne il perchè, non più del come o perchè la sua faccia sia così o così. E se in S. Matteo si legge che l'uomo non può aggiungere alla sua statura pure una spanna, Paolo consequente va fino in fondo negando all'intimo dell'uomo ogni autonomia, ogni libertà;

poichè egli è l'opera di Dio tratta dal nulla; tutto dunque in lui appartiene al suo fattore; egli non è, in tutto e per tutto che quel che il creatore ha voluto e fatto. — Non si può negare a Paolo il coraggio dei consequenziari a qualunque costo. Il malanno è che egli prendeva le premesse non da un'attenta osservazione dei fatti psichici, ma dai racconti del Vecchio Testamento.

Che l'uomo, osservando sè stesso, si trovi costituito così e così nel corpo e nell'anima come trova costituita qualunque altra cosa a lui esterna, è un fatto indiscutibile; ma concluderne « dunque io sono l'opera di un altro » è un passo falso e perniciosissimo. Pernicioso, perchè distrugge in noi ogni responsabilità e con essa ogni valore morale nella vita; falso, perchè la nostra coscienza non giunge mai al fondo di noi stessi; anzi rimane in un campo assai superficiale e circoscritto, come ad ogni istante ne abbiamo la prova in quei sentimenti, desideri, azioni che scaturiscono dal nostro intimo, spesso con nostra maraviglia; così che è falsa l'argomentazione: « non vedo più in là, dunque più in là non sono ». Certo non v'è quel che chiamiamo il *me* (perchè di questo vale il berkeleyano *esse est percipi*); ma non dobbiamo proclamare il nulla riguardo a noi stessi dove cessa il lume della coscienza. Non impariamo noi tutti a conoscerci solo per esperienza dall'infanzia in poi, osservando quel che dal nostro intimo nasce all'azione? Senza questa esperienza chi saprebbe ciò che egli è e di che è capace nel bene e nel male? E quanti, vissuti al riparo da tale esperienza, muoiono senza essersi veramente conosciuti o si discoprono un giorno al paragone dei fatti tutt'altro di quel che s'eran immaginato di

essere? (L'arte ha reso tutto il tragico di un tal momento nel monologo del senatore Marco, nel *Carmagnola* del Manzoni). Nelle azioni di poco conto noi non distinguiamo il pensiero dal volere; ma, in realtà, molto più è quello che vogliamo dalle profondità ininvestigabili del nostro essere e di cui ci sentiamo responsabili, senza peraltro saperci spiegare come ciò accada; senza, cioè, saperci spiegare (specialmente nel caso di azioni da noi stessi riprovate) come mai noi stessi possiamo dire: « io feci la tal cosa », e ne sentiamo rimorso (tanto è vero che ce ne sentiamo autori), mentre poi tal cosa ci era del tutto ignota prima che fosse fatta, nè mai ci fossimo detti « voglio far questo ». « Noi lo volemmo senza saperlo », ecco la precisa espressione del fatto.

Chiaro è: quel che noi chiamiamo il nostro essere si estende oltre il campo dell'*io* cosciente. Di noi stessi non vediamo che una piccola parte, forse un infinitesimo. Così nella notte il raggio del riflettore elettrico non vede che il piccolo campo ch'esso illumina sull'orizzonte sterminato. Di tutte le forze che operano nell'immensità oscura del nostro stesso essere, l'uomo non vede che quel pochissimo che cade nella sua coscienza; e quel pochissimo egli chiama persona propria, isolandola da tutto l'ignoto. — Qual maraviglia, se ciò che in quel piccolissimo campo avviene, gli appaia come l'opera di un altro? E tale appunto apparve a Paolo e, con lui, ai suoi successori; così che questa doppia sciagura (la falsità e la immoralità dell'affermazione « io sono l'opera di un altro ») rimase alla base di tutta la teoria cristiana come un insanabile elemento perturbatore.

La teoria di Paolo non è che l'espressione alle-

gorica del fatto molto serio che l'uomo, pur conoscendo i suoi difetti o la sua malvagità, non riesce nella maggior parte dei casi a vincerla, perchè essa ha radici più profonde di quel che apparisce nel piccolo campo della coscienza. Da ciò l'insistere di Paolo sull'insufficienza delle opere se esse non sono spontanee (di fede, come egli si esprime), ma compiute per riflessione (*opera operata* degli Scolastici). Mai le opere cangeranno veramente senza un cambiamento dell'intimo; questo è il cardine verissimo del pensiero paolino, come di chiunque sappia vedere e giudicare secondo i fatti. Ma altrettanto vero è che con esso ci troviamo avanti al mistero. Mutar l'intimo! È presto detto! Supponendo qui che niuno voglia del tutto negare la possibilità di un tal fatto, certo nessuno lo riporrà tra le cose ovvie. Esso ci apparisce anzi come un vero e proprio prodigio, poichè nasce da quel fondo estraneo alla coscienza e dove perciò i nostri pensieri, le nostre riflessioni o esortazioni non giungono: ma dove peraltro sa talvolta trovar la via qualche straordinaria commozione che sconvolga (come giustamente dice una frase usuale) tutto il nostro essere. Nel caso più comune è il rimorso il fatto nuovo e, in un certo senso, sacro, che svela alla coscienza un lato ignorato del nostro essere — (svela, o forse allora appunto si forma??); il rimorso che, come nessuno può con ragionamenti creare nel proprio cuore, così nè anche può vincere; ma che può (esso rimorso) irresistibilmente vincere, spezzare, trasmutare l'intimo. La stupenda, così vera descrizione di un tal fatto realmente sacro, che il Manzoni ci ha dato nella conversione dell'Innominato, rende tutto ciò che ho detto, così evidente che più non si potrebbe.

Il mutamento dell'intimo comincia, procede e si compie in quel ribaldo non solo senza il suo consenso astratto, ma addirittura a sua insaputa e quasi a suo dispetto. Il rimorso nasce, cresce in lui con sua grande maraviglia, perchè egli sente appunto che quel che si travaglia nel fondo dell'animo, è lui stesso, fuori di quel ch'egli aveva creduto fino a quel momento esser tutto sè stesso. Così nasce quella sorprendente constatazione di fatto quando l'Innominato, parlando ai suoi bravi, comincia col dire di voler mutar vita e sicuramente annunzia: «io la muterò» — poi, improvvisamente, accorgendosi che il fatto erasi già compiuto, aggiunge: «l'ho già mutata»! Il maraviglioso, il misterioso, il sacro di un tal fatto sta tutto nell'infrangersi del ferreo cerchio della personalità che si apre a più profonda coscienza; d'onde un nuovo sentire e nuove azioni scaturiranno. L'intimo nostro è un abisso; ma in esso appunto ha luogo il più arcano dei misteri: la libertà, la spontaneità. Finger nuovi rapporti di causalità in quel mistero, fingervi una creazione per opera altrui, equivale a negare la libertà e, con essa, la morale.

La mitologia paolina ci getta appunto in tal modo tra le catene del fatalismo. Posta come assolutamente reale la limitazione personale come la troviamo nel campo della coscienza, quel mutamento dell'intimo ci apparisce necessariamente come causato da un potere a noi estraneo; esso diviene l'opera di Dio. «Non più io vivo (dice S. Paolo); oggi Cristo vive in me»; come, prima del mutamento, non io volevo il male, ma «il Peccato che abita in me». E l'allegoria continua: all'Uomo vecchio, ad Adamo, si sostituisce l'Uomo

nuovo, Cristo. Ogni sforzo verso il bene rimarrebbe inutile senza questa sostituzione; perchè le opere son frutto della malvagia natura. La Legge (continua Paolo), sia quella scritta nel Decalogo mosaico, sia quella impressa nel cuore dell'uomo come presso i Gentili, resta lettera morta. Anzi, la Legge non fu data che al solo effetto di far nota all'uomo la sua malvagità. Così che se, senza la Legge, l'uomo poteva dirsi incolpevole, dopo la Legge egli «è convinto di peccato». La Legge ha reso il peccato «estremamente peccante». E tuttavia seguir la Legge — questo, l'uomo, anche volendolo, nol può. Occorre quel mutamento dell'intimo, il «nascer di nuovo». Quando dunque, per sola opera di Dio, per sua sola Grazia, il Peccato, entrato nel mondo per opera di Adamo (e che da allora era il movente d'ogni azione umana) sarà stato tolto e Cristo, l'Uomo nuovo, sostituito all'antico, ad Adamo — allora soltanto la Legge sarà adempita. Ma allora l'Umanità non sarà più quella della Natura; questa, punita, anzi uccisa in Cristo sulla croce, e risorta con Lui, non sarà più di questo mondo, ma del «Regno dei Cieli», dove salirà al momento stesso della distruzione di questo mondo — cosa che Paolo, come tutti i cristiani di allora, attendeva di giorno in giorno.

Simbolicamente, tutto ciò può essere anche molto bello ed ha infatti esercitato uno straordinario fascino sulla fantasia per lunghi secoli. Il male è che, prese alla lettera (come furono prese) tutte queste metafore e simboli e allegorie, conducono finalmente ad una curiosa conclusione: quella che, tutto sommato, l'uomo non c'entra più per nulla colla sua propria vita; tutto vien fatto da altri. Il Peccato, la Grazia, il Diavolo, Iddio, operano

per conto loro; l'uomo non è che il campo dove quella battaglia si combatte; ma a lui non resta che, senza aver potuto far nulla o metterci bocca, andare all'Inferno o in Paradiso — per opera di altri.

Queste conseguenze non furono chiaramente intuite da Paolo nè, tanto meno, da altri ai suoi tempi. Il fatto dell'impotenza in cui la parte cosciente dell'uomo si trova di fronte a quel che di lui stesso giace nell'inconscio — impotenza di cui l'umanità faceva più triste esperimento dal giorno in cui al *video meliora proboque, deteriora sequor* era succeduto un più intenso desiderio del bene; — quel fatto, dico, aveva colla sua evidenza sopraffatto le menti; e l'uomo, quasi atterrito, chiedeva aiuto e pietà, non spiegazioni. Ma tra poco la mente farà di nuovo sentire i suoi diritti; e quelle strane conseguenze le vedremo risorgere in termini più precisi, quando si volle dar forma più sistematica alle dottrine cristiane.

Purtroppo nel sangue di Paolo serpeggiava sempre un resto del mosaismo. L'uomo deve chinare il capo e accettare il suo carattere com'è, anche se egli lo riconosca cattivo e gli vien negato il diritto di farne lamento, di chiederne ragione. «La cosa formata dirà ella al formatore: perchè mi hai fatta così?» esclama Paolo (Rom., IX, 20) pronunziando, senza accorgersene, la più grande bestemmia contro la Giustizia e contro la Morale. Avanti alla tirannide del Dio semita anche la Morale deve cedere. E infatti Jehova odia Esaù il generoso e ama Giacob il finto, prima ancora che siano nati (1); fa miseri-

(1) Malachia, I, 2, 3; Rom., IX, 11 segg.

cordia a chi vuole senza parlar di giustizia (1); e gli uomini escon dalle sue mani buoni e cattivi come egli li fa e si adira poi contro questi come il vasellaio che spezza « i vasi a disonore » ch'egli stesso ha fabbricati così (2). Nel Vecchio Testamento tali storie o miti sembrano immaginati apposta per schiacciare l'uomo sotto una così terribile figura teistica ch'ei non ardisca levar gli occhi neanche per fare appello alla giustizia. È la orribile dottrina della Predestinazione, alla quale il Monoteismo conduce necessariamente e che annunziata prima da Paolo, trovò poi in un altro anche più rigido consequenziario, S. Agostino, un fervente difensore — come or ora vedremo.

***

Accompagnato da tale dottrina, entrò il Monoteismo nel mondo romano (è principalmente l'Epistola ai Romani che se ne fa banditrice); e il mondo romano, non avvezzo a spinger gli occhi molto a fondo e che in fatto di etica non aveva veduto più in là del

naturam expelles furca
tamen usque recurret,

mancava di quella larghezza di concetti filosofici, di quella chiarezza e insieme profondità di mente dove i nuovi sentimenti avessero potuto darsi quella veste che loro veramente conveniva. I nuovi e gravi problemi trovavano impreparate le menti. Ciò che si voleva esprimere era, come abbiamo

(1) Exod., XXXIII, 19.
(2) Isaia, XLV, 9; Rom., IX, 20 segg.

veduto, molto diverso da quello che si era sentito e pensato fino allora. Che cosa infatti era il pensiero filosofico romano o, generalmente, latino? Teoricamente, un superficiale riflesso di quello dei grandi pensatori greci; praticamente, un dilagare dello scetticismo in cui si era annegata finalmente ogni energia intellettuale e morale nella stessa Grecia disillusa nei suoi disperati sforzi di trovare un significato alla vita. Con giusta preoccupazione e chiarezza di vedute, il vecchio Catone si era sollevato contro questo ingrecizzarsi della latinità, specialmente dopo l'ambasciata di Carneade, quando Roma gustò per la prima volta il veleno del dubbio e dell'indifferenza. Quale importanza può darsi alle opinioni di Ennio: *ego deûm genus esse semper dixi et dicam caelitum; sed eos non curare opinor quid agat humanum genus*; o al puerile materialismo di Lucrezio? o alle chiacchiere filosofiche di Cicerone?

L'ammonizione di Virgilio era veramente a proposito:

> *Excudent alii spirantia mollius aera*
> *. . . . . coelique meatus*
> *describent radio et surgentia sidera dicent;*
> *tu regere imperio populos, Romane, memento;*

e il Romano parve dare ascolto al suo poeta, abbandonando ogni velleità scientifica e filosofica e restringendosi alle discipline giuridiche e a quelle esercitazioni rettoriche tanto artificiose quanto vacue che formarono la delizia dei letterati e scribacchiatori di quei tempi — ma non sempre degli ascoltatori. (Vedi la divertente Epistola XIII di Plinio). Ma il pensiero filosofico greco (a cui si deve risalire se si vuole in qualche modo parlar

di quello latino) nè con Platone nè con Aristotele, i due massimi campioni che oltre le insignificanti teorie di Leucippo e di Epicuro davano qualche direzione al filosofare latino — il pensiero greco, dico, non s' era trovato nelle angustie in cui si trovava ora quello latino, impigliato nel monoteismo semitico. Platone avanti al problema delle imperfezioni e caducità delle cose umane, insomma avanti a quell'*unde malum?*, s'era contentato del dualismo, ponendo la materia coeterna al demiurgo. Egli vide bene che la scienza, la quale per sè stessa tende all'unità assoluta, non ne rimaneva soddisfatta; ma vide ugualmente bene che una tal mira verso l'uno assoluto è per sè stessa fallace; perchè dell'uno assoluto non vi è scienza (direbbe Aristotele). L'uno assoluto è un concetto del tutto negativo: la negazione d' ogni fatto, d'ogni relazione e perciò d'ogni pensiero. Platone, lungi dal perdersi in vane fantasie, come fecero poi i Neoplatonici (e tanti moderni gabellandole per verità positive), preferì francamente la forma mitologica per comunicare ancora, specialmente riguardo alla morale, pensieri di cui, malgrado ogni sforzo, è impossibile vedere il fondo. Ma quanto all'*unde malum?* egli si contentò di indicarne a modo suo l'uscita, non l'origine.

Riguardo poi ad Aristotele, il suo grande merito è di aver veduto in forma razionale tutti i problemi in cui per sua natura trovasi implicato l'intelletto. Questa tendenza scientifica nel senso moderno è precisamente la causa che impedì ad Aristotele di giungere a ferme conclusioni e perchè tutto il suo sistema rimanesse per lo stesso autore più nel carattere di uno schema preliminare, un *tentamen*, che in quello di affermazione definitiva.

Ma quanto all' *unde malum?* non troviamo nel filosofo peripatetico il menomo cenno. Aristotele non vede che praticamente tale questione; il suo Theos non è che il motore della macchina del mondo; non il creatore, nè tanto meno il giudice; il mondo è *ab æterno* e in eterno. E quanto alla morale, è un affare che riguarda la vita politica, da regolarsi dalle leggi e dai magistrati. Un Eaco un Minos un Radamanto, sono persone che non trovano il minimo interesse in Aristotele. Tutto quel ch'ei vi sa dire riguardo a una giustizia suprema o a un *summum bonum* è che il saggio può trovarsi soddisfatto per quanto si può quaggiù, contemplando l' ordine dell' universo e il Motore primo immobile.

Il mondo latino e greco trovavasi adunque senza guida e senza base avanti ai nuovi problemi che sorgevano nella coscienza. D'altronde il Cristianesimo nasceva e diffondevasi nell' Impero romano come spontanea reazione alla sua corruzione, per quel tanto misterioso quanto vero rinnovamento che, sia nell' individuo sia nella collettività, vien provocato dalla nausea del vizio. Una sincera austerità di costumi sorgeva ad opporsi alla quasi mania orgiastica che aveva invaso la decadente società romana; una mitezza d' animo e carità nuova si levava contro quelle durezze atroci della vita romana che culminavano negli abbominevoli spettacoli sanguinari contro i quali nè l'opinione dei migliori tra i Pagani nè l'energia dei buoni imperatori, riuscì a porre un freno. Ma perchè, come accade, le classi superiori son quelle che più risentono dell' inflaccidimento nel vizio; il ridestarsi del sentimento morale avveniva principalmente nelle classi umili. Tra queste la nuova

dottrina, la predicazione di Paolo trovò larga accoglienza come la pioggia sul terreno riarso dal sole. Ora il popolo, nel suo stretto pensare, non ha problemi da risolvere; un sistema qualunque che risponda anche apparentemente a quel rudimentale bisogno di teoria innato nell'uomo, basta a soddisfarlo. La mente è più o meno in tutti, ma specialmente nel popolo, signoreggiata dal sentimento; e in quel ridestarsi della moralità, il sentimento cristiano, fortissimo, era quello che abbiamo ricordato nel precedente capitolo e compendiato nel concetto di una colpa originale; sentimento forte così che non lasciava campo libero ad investigazioni teoriche, per le quali anzi mancava generalmente ogni interesse; tra i Cristiani poi e specialmente tra i latini erano, più che disprezzate, quasi abborrite. È noto il detto di Tertulliano: filosofi, patriarchi degli eretici. Tertulliano, Lattanzio, Arnobio, i più notevoli scrittori latini cristiani di quei primi secoli, bastano a far presente la rozzezza in cui era caduto il pensiero occidentale, come le dispute teologiche greche, le fantasticherie in cui perdevasi l'Oriente. Le critiche di Celso contro il Cristianesimo e le risposte di Origene, per non parlare di altri (Clemente di Alessandria, Taziano e la letteratura apocrifa, Vangeli, Epistole, Storie, ecc., ecc.) sono altrettanti esempi di questa noiosissima povertà di pensiero in tutto il mondo greco-latino di quel tempo.

In tale stato di cose la teoria paolina col suo Monoteismo semitico rimase, si può dire, senza competitori; perchè le sette gnostiche, le quali, bene o male rappresentavano la protesta di una più elevata coltura, mancavano poi generalmente di quella serietà morale che era la forza del sorgente

Cristianesimo. Non che tra quelle scuole non ve ne fossero, quanto alla morale, degne di seria considerazione. Montano, Marcione, Taziano e qualche altro, lo provano e anzi, anche troppo. Perchè la loro intransigenza ascetica, inconciliabile con la vita pratica della società, finì per escluderli da questa e respingerli nel vasto *diversorium* delle eresie. Più tardi quando il Cattolicismo ebbe più chiaramente determinata la sua via di mezzo, quelli (astrazion fatta dalle loro teorie) sarebbero stati monaci o anacoreti. Ma, generalmente, colle scuole gnostiche la fantasia orientale e le stravaganze a cui specialmente Alessandria (questa *olla podrida* di quante razze e religioni agitavansi nel vasto impero di Roma) aveva dato origine, si erano rovesciate sul Cristianesimo, creando una moltitudine e confusione incredibile di opinioni, di sette e di predicatori di novità. La cosa era favorita dalla relativa calma in cui, sotto gli Antonini, furono lasciate le nuove dottrine. Ma col mutar del secolo mutarono anche le condizioni. Il III° secolo fu una terribile crisi pel Cristianesimo. I Cristiani, durante la tolleranza di cui avevano goduto, erano cresciuti rapidamente in numero; ma, com'è naturale, non con la stessa salda fede. Il nuvolo degli opportunisti, come sempre accade, s'era rovesciato sul Cristianesimo. Cristiani trovavansi ormai nei pubblici uffici, alla corte, in ogni ceto. La loro organizzazione era ordinatissima e solida. Ma questo appunto accrebbe la ormai tradizionale avversione del mondo pagano contro il crescente Cristianesimo. Era già da circa duecento anni che il decadente Impero di Roma gittava sulla nuova religione la colpa delle proprie sventure; e, d'altra parte, i Cristiani ritorcevano

tal colpa sull'« empietà delle credenze pagane » e ripagavano il disprezzo e l'odio con altrettanto disprezzo e con un abborrimento anche maggiore. Cominciava a manifestarsi quell'intolleranza propria del Cristianesimo che non tarderà (conseguito il trionfo) a vendicarsi della passata oppressione, a spingere orde di monaci capitanati da vescovi fanatici alla distruzione dei templi e alla persecuzione individuale dei pagani stessi.

I Pagani nel III° secolo ebbero chiara la visione della fine; fine di tutto un sistema di tradizioni, al quale era essenzialmente connesso il concetto e l'esistenza stessa dell'Impero; e, con tutta l'energia che gli rimaneva, il vecchio mondo romano, si sollevò alla propria difesa. Per la prima volta il tentativo di repressione violenta fu universale. L'imperatore Decio (che fu, del resto, uno dei migliori imperatori) sinceramente e con ragione impensierito dal pericolo, dette il segnale; ed i Cristiani non resisterono alla prova colla fede dei primi tempi. Fu una vera *débacle.*

Ad prima statim verba minantis inimici — scrive S. Cipriano, testimonio oculare e, più tardi, martire — *maximus fratrum numerus fidem suam prodidit, nec prostratus est persecutionis impetu sed voluntario lapsu se ipse prostravit. Non expectaverunt saltem ut interrogati, negarent, ut thus accenderent apprehensi etc. (De lapsis)*. Intanto le cose dell'Impero precipitavano; continue rivolte, imperatori nominati dalle legioni in ogni parte e quindi in guerra tra di loro, governatori bestiali, oppressioni del fisco intollerabili, estorsioni, rapine senza possibilità di ottener giustizia, avevano sempre più accresciuto la confusione, abbassato da per tutto il livello morale. Chi poteva pensar

più ad una razionale costruzione dogmatica in armonia coi nuovi sentimenti? Continuavano invece le stravaganti speculazioni teologiche, le sciocche fantasticherie mistiche — tutto quel pandemonio insomma che va sotto il nome di «eresie», di cui il III° secolo fu una vera fungaia.

Sopra questo guazzabuglio dunque, era naturale che il Cristianesimo di S. Paolo, colla semplicità del suo Monoteismo e la teoria della Predestinazione e della Grazia, rimanesse dominante e quasi immutato. Dico «quasi» perchè fin dagli ultimi anni del primo secolo le speculazioni gnostiche vi lasciarono un'impronta cospicua specialmente con la dottrina stoica del Verbo (Logos); tanto che ne era sorto un nuovo Evangelo, quello detto di San Giovanni, con carattere assai più teorico dei tre più antichi.

Ma in ogni modo le basi messe da Paolo restavano intatte e quelle conseguenze contradittorie che Paolo non aveva chiaramente veduto nascer dal suo sistema, non potevano restar sempre ascose. Come un mal seme eruppero finalmente nella disputa tra S. Agostino e Pelagio sulla Grazia e la Predestinazione.

Sebbene la questione sia quella stessa da noi toccata or ora, pure vogliamo intrattenerci un poco sopra questa famosa polemica perchè è bene vedere nella realtà storica il Teismo alle prese colla ragione. Ed oltre a ciò questa polemica è un istruttivo esempio delle incredibili enormità a cui può esser trascinato un uomo che va dietro alle conseguenze senza voler più a nessun patto verificare le premesse.

*
* *

La teoria della Predestinazione si trova già tutta in S. Paolo (1), perchè essa è conseguenza necessaria della creazione *ex nihilo*. S. Agostino, pel quale ogni parola di Paolo era indiscutibile, non fece che ordinarne in un sistema le conseguenze. Paolo ed Agostino, animi ambedue appassionati e che perciò avevano conosciuto e non soltanto veduto la vita, pongono ambedue come base di fatto la malvagità naturale dell' uomo. L'uomo infatti, nasce egoista; più o meno egoista, è vero; ma egoista dalla culla alla bara. Nè può essere altrimenti. L'« essere » lo « esistere » (*numquam satis dicitur quod numquam discitur*) include matematicamente una limitazione in certe forme che costituiscono appunto la realtà non solo degli uomini, ma di ogni cosa; i quali e le quali per questa sola ragione, sono poi in guerra eterna tra di loro. Poste queste indiscutibili basi — infatti non discusse nè da Paolo nè da Agostino — essi infelicemente risalgono subito e si pèrdono nella duplice teoria della creazione *ex nihilo* e del fallo di Adamo. Sarebbe bastato osservare che quella limitazione (senza la quale non v' è esistenza) è essa stessa la fonte unica e necessaria di tutte le lotte, di tutti i mali (2). Ma siccome bisognava scagionare Dio dell'origine del male, così si dovette fingere l'assurdo di un Adamo senza

---

(1) Si trova già negli Evangeli; ma non così esplicitamente.

(2) « The only sin is limitation » scrisse Emerson; e noi, sillogizzando invidiosi veri, aggiungiamo: ma tutto ciò che esiste è limitato, *ergo* ecc.

ego e cioè, senza carattere e perciò senza veruna inclinazione nè al bene nè al male. Il quale Adamo pur tuttavia si decideva per il male come un pendolo che, fermo e non tendendo nè a destra nè a sinistra, improvvisamente da sè stesso, senza veruna causa si movesse verso l'una o l'altra parte.

Questo è il famoso libero arbitrio nell'indifferente. Paolo non era uomo da approfondire tale questione. Non così Agostino pel quale divenne il tormento di tutta la vita. O l'assurdo del libero arbitrio in esseri creati, o Dio autore del male — questi gli estremi del dilemma. E Agostino si appigliò al primo; ma (conscio com'era del legame profondo di tutti gli esseri nel mistero dell'inconoscibile) riservò tale libertà al solo Adamo, inteso come sintesi di tutta l'umanità; quell'Adamo *in quo omnes peccaverunt* (Rom., V, 12) *quando omnes ille unus homo fuerunt* (Agost.). Così che tutta l'umanità ne diventò *massa perditionis*. Perciò (continua S. Agostino) l'uomo nascendo porta con sè la maledizione di Dio e una decisa inclinazione al male e, per conseguenza, la condanna ad una punizione eterna, se Dio per sola sua Grazia non interviene, mutando egli stesso l'intimo dell'uomo. Il che Egli fa solo per alcuni *pauci in comparatione pereuntium*. Della quale parzialità i *pereuntes* non devono lagnarsi, essendo giustamente condannati. E per salvar quei *pauci*, Dio non solo produce, per sua grazia, nel cuor loro *veras revelationes sed etiam bonas voluntates*. Ossia: non è l'uomo che vuole il bene, ma è Dio che a questo scopo cambia la loro volontà. *Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione, praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati sed etiam nondum nati,*

jam filii Dei sunt et omnino perire non possunt. — Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum ut ideo possint quia sic volunt, IDEO SIC VELINT QUIA DEUS OPERATUR UT VELINT. (*De corrept. et grat. Passim*) *Quos igitur tibi* (Agost. parla a Dio) *elegisti, ipsos mundas... qui nequaquam perire possunt; quibus omnia cooperantur in bonum, etiam ipsa peccata. Cum enim cadunt, non colliduntur, quia tu supponis manum tuam, etc.* (Soliloquia 28).

Insomma l'uomo non è più che una marionetta i cui fili sono tutti in mano di Dio. Che altro gli resta avanti a Dio se non il ripetere: *da quod jubes et jube quod vis?* (1). L'uomo, come dicemmo già a proposito di S. Paolo, non ha più nulla a vedere con la sua propria vita. La finzione del libero arbitrio ha compiuto tutto il suo ufficio nel mito del fallo di Adamo; nella vita reale non regna che la necessità — il più cieco fatalismo.

Ebbene tutto ciò (devo ripeterlo) certamente è falso ed è ripugnante; ma lo è soltanto per la falsa teoria nella quale viene espresso; perchè il fatto di cui parla Agostino è vero, verissimo. È vero, intendo, che, *come esseri coscienti*, noi siamo solo spettatori e non fattori delle nostre azioni. Bisogna essere ben sprovveduti della facoltà di vedere nel proprio intimo per non accorgersi che allorquando diciamo « io voglio questo », tale frase non è che la constatazione di un fatto, già *fatto* prima che il così detto *io* ne abbia saputo nulla; e che se talvolta, in cose che non ci sieno del tutto indifferenti, quel nostro stesso essere ignoto

(1) In forma un po' volgare ma giusta, ciò si tradurrebbe con un: « fa un po' tutto da te! ».

si assoggetta alla guida dell'io cosciente (o come suol dirsi: della ragione) ciò, punto primo, è cosa rarissima; e poi, in ogni modo, nasce essa stessa da quel profondo ignoto, oltre l'io cosciente (1). Il quale *io* nella sua estrema piccolezza in confronto a quell'ignoto infinito (ma che è pure noi stessi) rimane senza efficacia. Nessuna maraviglia quindi se in condizioni di maggiore sensibilità morale e più profonda introspezione l'uomo provi talvolta la strana, ma pur sincera impressione di non esser egli stesso l'autore delle sue azioni; quasi gli sembri che un altro viva ed operi dentro di lui e tutto si colori per lui dell'aspetto del più assoluto fatalismo. Tale fu appunto il caso di Paolo e di Agostino e poi di tanti altri. Se Agostino avesse chiaramente veduto tutto ciò, avrebbe anche veduto che il sentimento verissimo della responsabilità e quindi il valore morale della vita è bensì salvo; ma salvo solo perchè il nostro essere non è circoscritto nel piccolo campo della coscienza individuata; e che perciò le nostre azioni hanno bensì una origine più profonda dell'io cosciente, ma non per questo sono dovute ad un potere da noi diverso ed a noi estraneo: il *Deus qui operatur omnia in omnibus* (I, Cor., XII, 6). Agostino invece, considerando tutto ciò nello stretto campo dell'io cosciente assolutamente individuato, si lasciò trascinare alla conclusione: *non est itaque dubitandum voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere — quia Deus operatur ut velint.* Come si vede, è questo un fatalismo che va oltre il mussulmano o il Fato greco; nei quali l'uomo

(1) Perciò diceva Agostino: *ideo sic velint quia Deus operatur ut velint.*

cede, vinto sì ma non annientato, da una forza maggiore. In Agostino la volontà umana è distrutta e sostituita da quella di Dio (1).

Da tutto ciò si vede come da un fatto verissimo (quello che gli uomini nascono per necessità matematica, limitati e perciò tutti più o meno egoisti e cattivi) si possa risalire ad una teoria assurda, ripugnante; ripugnante appunto al sublime annunzio cristiano della libertà intima che apre all'uomo disilluso della vita le porte del mistero. Questo mistero dove nessun concetto umano, nessun sentimento umano — nulla insomma di quel che chiamiamo *vita* ha luogo, dove ogni spiegazione è impossibile, ma dove anche cessa la necessità — noi lo troviamo occupato dalla tetra figura del dio semitico, avanti a cui tutto deve cedere; anche la Giustizia! Perchè in conclusione la teoria di Agostino, per logica conseguenza, si riduce a questo:

l'umanità è una, è Adamo (*omnes ille unus homo fuerunt*) e in Adamo essa non aveva alcuna inclinazione nè al bene nè al male e sarebbe perciò rimasta come quel pendolo, in eterno indifferente all'uno e all'altro. Se si mosse ci dovette essere

(1) Il Manzoni che, somigliantemente ad Agostino, non possedeva certo una mente filosofica, ma sì bene l'occhio che penetra nel più profondo dell'animo umano, doveva, senza avvedersene, cadere nello stesso fatalismo agostiniano. Nella citata conversione dell'Innominato, allorchè questi quasi dispera di strapparsi al male, che gli risponde il cardinale Borromeo? « Chi siete « voi, pover uomo che vi pensiate d'aver saputo da per voi « immaginare e fare cose più grandi nel male che Dio non « possa *farvene volere* e operare nel bene? » [*Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (Filipp., II, 13)].

un piccolo buffetto a destra o a sinistra; il quale, non essendovi altri, non poteva venirgli che da Dio. Perchè anche la tentazione del serpentello non poteva che riuscire inefficace verso un *quid* che non ha veruna tendenza. La superbia, quindi, l'ambizione di divenir « come Dei » con la quale il serpentello allettò Eva ed Adamo, era una predisposizione che trovavasi già in lui, ossia nella specie umana. Egli era stato creato con quella tendenza. (Del resto, pel serpentello valgono le medesime ragioni che per Adamo). Così che alla fine dei conti, tutta l'umanità per Agostino si divide molto semplicemente in due mondi ben distinti: *unum damnationi praedestinatum*, *alterum ex inimico* (ma nemico per impulso divino *mi Augustine!*) *amicum factum et reconciliatum* (Tract., 110, in Joan).

Come accade, Agostino non era giunto d'un salto a questi estremi; fu la polemica contro Pelagio che ve lo spinse. Nelle polemiche si sa dove si incomincia — non dove si va a finire. Certo è che Agostino stesso, mentre sentiva la realtà dei fatti dargli ragione, non rimaneva poi insensibile all'orrore della sua teoria. Egli seguitò fino alla vecchiaia a ruminarla come cosa indigeribile e cercando tranquillizzarsi con le parole di S. Paolo: *o homo, quis es qui respondeas Deo?* — Non c'è pietà; il vaso « creato a disonore » deve dannarsi — e zitto! Col Dio semitico non si ragiona.

Contro Agostino si levarono due monaci: Celestio e il suo maestro Pelagio.

Pelagio era un buon uomo che sarebbe stato

un ottimo pedagogo nelle scuole elementari. Le sue idee non si levano più che tanto. Per lui gli uomini sono creati nè buoni nè cattivi; *ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur; atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est quod Deus condidit*... Ci domandiamo che cosa sia questo *id* senza qualità; e come mai questo maraviglioso *id*, nè buono nè cattivo, posto tra il bene e il male, si decida per l'uno piuttosto che per l'altro. Ma il buon Pelagio non vede problemi. Se gli uomini vanno al male è perchè essi lo vogliono senza esser cattivi; se vanno al bene è perchè vogliono il bene senza esser buoni. Essi poi vengono puniti o premiati (e come!) secondo questa decisione dovuta al puro caso e senza nessuna intenzione.

Agostino doveva sentir nausea di questa roba e, al tempo stesso, stizza di non poter rispondere in modo convincente, impigliato com'era nella sua assurda teoria. Perchè ci voleva un cervello tondo come quello di Pelagio per non accorgersi che ogni uomo, anzi ogni cosa che nasce o si trova in questo mondo ha già un carattere ben determinato in tutte le sue qualità, e che la sua vita o più generalmente il suo essere non sarà che la esplicazione di queste qualità innate; e, d'altra parte, ci voleva un dottrinario ostinato come S. Agostino per non accorgersi che la persona umana, il nostro proprio essere, quello che chiamiamo il nostro *io* e con esso la nostra responsabilità, non comincia là dove comincia il nostro esser conscio. Tagliar fuori dalla persona tutto quello che non cade nella coscienza e sostituirvi perciò un potere estraneo, è darsi in braccio al più cieco fatalismo; — e questo appunto fece S. Agostino, seguendo fedelmente le orme di S. Paolo.

Quel *da quod jubes et jube quod vis* (che vuol essere una preghiera e non è che un involontariamente ironico rimetter le cose al posto, date quelle premesse) era stato l'oggetto dei primi attacchi di Pelagio; ed Agostino non aveva sillaba da rispondere; egli aveva da sè stesso tratto la inevitabile conseguenza dal Teismo ed escluso l'uomo da ogni attività e da ogni responsabilità e fattone una marionetta solo spettatrice del proprio destino.

Che innanzi a simili risultati un uomo, che poi era tutt'altro che un mediocre, non pensasse a verificare le premesse, è una ben triste prova dell'accecamento a cui può condurre il fanatismo dottrinario. Da un tale esempio possiamo anche farci un'idea di quel che generalmente dovevano essere le discussioni in quei tempi su simili soggetti e tra persone che S. Girolamo, il quale anche non era un agnellino, qualifica come *rabidi canes* (1).

La Chiesa romana col senno pratico che l'ha sempre distinta, aveva con Innocenzo I aderito al Concilio di Cartagine che, vivente ancora Agostino, aveva condannato i Pelagiani; ma poi con Zosimo era venuta a più miti consigli, trattando queste dispute come *tendiculae* e *inepta certamina quae non aedificant sed magis destruunt*. Poi, insistendo le Chiese africane (Agostino alla testa) anche Zosimo condannò finalmente il Pelagianismo.

È degno di considerazione il fatto che mentre

(1) Ecco, secondo lo stesso S. Girolamo, la fine di una di tali discussioni: *dum inconditam disputationem nox interrumperet, consputa pene invicem facie, recesserunt.*

evidentemente la Chiesa di Roma esitava, impensierita dalle brutte conseguenze che la dottrina agostiniana potesse portare (come infatti già portava) nondimeno non acconsentì alle banalità di Pelagio. La dottrina fondamentale cristiana della naturale malvagità umana e del male *princeps huius mundi*, non poteva essere rinnegata. E poichè una via di mezzo già si delineava nel così detto Semipelagianismo, la Chiesa romana cercò d'indirizzare su quella le turbate coscienze. Il Semipelagianismo (che era poi un barcamenarsi tra il Sì e il No, senza concludere) divenne la dottrina dove, bene o male, come si poteva, trovò, se non pace, almeno silenzio la fiera disputa. Ma non per lungo tempo; chè verso la fine del V secolo risorse e ad intervalli si trascinò, si può dire, fino ai giorni nostri, poichè essa è compagna indivisibile del Teismo.

Quanto ai due sistemi avversari, l'agostiniano e il pelagiano, non si può, come sistemi, dar ragione nè all'uno nè all'altro. Certo è che quello di Pelagio riusciva praticamente meno dannoso; perchè dall'agostiniano già si traeva la giusta conseguenza che ogni sforzo dell'uomo verso il bene è inutile (1). Insomma Agostino aveva ragione nella sostanza (il male essenzialmente inerente alla vita) e torto nella forma (l' ipotesi teistica); Pelagio, torto nella sostanza e nella forma.

---

(1) Già S. Paolo si era accorto, ma senza approfondirla, di tale consequenza. Vedi Rom., VI., 1. Naturalmente Paolo (come poi S. Agostino) fu costretto in pratica a contradire spesso la sua teoria. Le calorose esortazioni ai nuovi convertiti e le ricadute di questi nei vecchi vizi o abitudini, erano una ben chiara smentita alla teoria della Grazia.

Ma il torto vero, sola origine di quelli *inepta certamina*, stava tutto nella ipotesi teistica.

Le Chiese greche poi non s'interessarono quasi affatto di tali dispute latine. Esse erano così assorbite dalle loro speculazioni ipernefeliane sulla essenza del Cristo, sui rapporti tra le persone della SS. Trinità e cose analoghe, che non avevano tempo da occuparsi della morale. *Graeculi contentionis cupidiores quam veritatis* aveva già detto Cicerone; e i posteri non tralignavano.

***

Questa è la storia dello stabilirsi del Monoteismo semitico nel mondo greco-romano. Triste storia, all'unisono con la tristezza dei tempi e con la decadenza di ogni razionale cultura. Storia che anche può rispondere ad una naturale domanda che sarà forse già passata per la mente del lettore: come potesse cioè accadere che uomini, certo non tutti comuni, non si accorgessero in quei primi secoli durante la formazione dei dogmi cristiani, di quel che noi diciamo così evidente: la opposizione inconciliabile in cui il Monoteismo semitico si trovava col nuovo sentimento e pensiero cristiano. Quando ripensiamo appunto a S. Agostino e alle sue interne lotte per spiegarsi la presenza del male nell'opera di un Dio buono, onnipotente e che tutto conosce, e lo vediamo finalmente acquetarsi (se pure si acquetò) nel sofisma della negatività del male, bisogna convenire che la critica non era la virtù più notevole di quei tempi (1).

---

(1) Il male, disse S. Agostino, non è che la privazione del

I S.S. Padri, i Dottori e tutti gli scrittori di grido in quel non breve periodo, eran gente portata più assai all'entusiasmo e, purtroppo, anche al fanatismo, che ad una ponderata riflessione. Del resto essi venivano quando il Monoteismo contava già due o tre secoli di vita. Ora in tali questioni, come in tante altre cose, il semplice durare prende aspetto di verità indiscutibile. Perchè non sempre da verità nasce il durare; il quale spesso è effetto di tutt'altre cagioni. E tale è appunto il caso del Monoteismo nel Cristianesimo. Abbiamo veduto come vi s'introducesse e come vi mettesse radici; che cosa si poteva fare dopo due o trecento anni di autorità? Era possibile, posto anche che l'origine del dissidio fosse stata scoperta (ciò che generalmente non credo), ricominciar su nuove

---

bene; in sè non ha realtà. Come se sotto queste frasi non risorgesse il vecchio problema con altre parole: *unde malum? unde privatio?* Questa spiegazione, poi, avrebbe reso inutile l'altra fondata sul libero arbitrio di Adamo-Umanità. Ma questa fu certamente posteriore. La violenza della disputa con Pelagio mostra che l'idea del male aveva acquistato nella mente di Agostino un valore tutt'altro che puramente negativo. — Del resto o l'una o l'altra, sono ambedue spiegazioni vane.

Anche Origene s'era tormentato con lo stesso problema: *unde malum?* Siccome egli trattò tal problema nel suo libro contro Celso e il libro di Celso non è giunto a noi, così non si vede bene se egli fu condotto ad occuparsene spintovi da Celso o dal suo stesso pensare. Quello che rimane di Celso (nelle citazioni di Origene) è così superficiale che non sorprenderebbe ch'egli non avesse veduto la obbiezione capitale che poteva farsi alla teoria cristiana. — Quanto ad Origene, il modo come egli svolge la questione è lungi dall'interessare quanto quello di Agostino. Origene è il tipo del dotto senza genio; non va perciò più in là delle parole. Tutto si risolve con citazioni dalla Scrittura. Domandate ad Origene quanto fa 2 + 2, vi risponderà consultando la Bibbia.

basi la costruzione della teoria cristiana? A questa costruzione aveva contribuito potentemente la coscienza popolare nei tempi del più intenso fervore cristiano; la teoria era un frutto della coscienza collettiva nella quale tutte le classi s'incontravano in quei tempi di meno che mediocre cultura per tutti e specialmente pei Cristiani; e il Teismo semitico, nel suo infantile valore teorico era pur tutto ciò che poteva convenire alle menti di allora. Su quello si erano formati il linguaggio, i riti, l'organizzazione, gli usi della nuova *ecclesia*; la semplice pietà, sempre rispettosa delle origini in ogni cosa, non solo imponeva silenzio, ma anzi impediva che quell'origine fosse pur anco veduta. E quando, cessate le persecuzioni, col trionfo ufficiale della nuova religione nel IV e V secolo, uomini più meditativi continuarono il lavoro di coordinamento, interpretazione e compimento dei dogmi, il passato era già sacro, inviolabile; il solo rivolgervi uno sguardo critico, una empietà. Lo strano connubio tra il sentimento cristiano, caratteristicamente ariano, e il monoteismo assoluto, caratteristicamente semitico, era un fatto compiuto, indiscutibile, indissolubile.

Ma non fu connubio felice (1). Lo abbiamo veduto or ora; le questioni rimanevano insolute e insolubili e perciò fonti di sempre nuovi dissidi. Perchè non rendersi conto dell'origine di un male non vuol mica dire non sentirla. Il mondo greco-

(1) Per « incompatibilità di carattere », direbbe un legale.

romano e specialmente il greco, più «lesto di cervello», non sopportò l'aspetto del Dio semitico e si ribellò alle sue tirannie. Ma, non sapendo ormai più liberarsene, lo venne a poco a poco spontaneamente coprendo di un fitto velo di misteri, inteso principalmente a mitigare la penosa impressione di quelle contradizioni. Questo velo fu la dottrina dei rapporti tra Dio padre e il Logos e poi con lo Spirito Santo nella unità e trinità di Dio; dottrina che, allontanando il concetto di Dio in un pensiero impossibile ad essere afferrato, rendeva anche perplesse le menti nel giudicarlo. Perchè per quanto *cupidi contentionis*, resterebbe veramente inesplicabile l'accanimento dei Greci in così strane dispute, se non vi fosse stata in fondo una causa vera, di cui essi stessi non rendevansi conto, ma che nelle loro menti portate alle sottigliezze, al litigio e al fantasticare, si faceva strada in quelle stravaganti discussioni e teorie (1).

È veramente sorprendente l'ardire e al tempo stesso l'ingenuità del dogmatismo cristiano! I problemi veri e quelli fittizi che sorgevano dal nuovo concetto della vita, spingevano le menti alla crea-

(1) La dottrina della Trinità non è dei primordi del Cristianesimo. Non solo in tutti e quattro gli Evangeli e nelle Epistole di S. Paolo il Cristo è subordinato al Dio padre e dello Spirito santo si parla press'a poco come noi parliamo, per es., della inspirazione di un poeta o del genio di un popolo e cose simili; ma la subordinazione del Cristo al Dio padre rimase nei primi tre secoli opinione generale, potente così che, avanti ai nuovi concetti greci, resistè e condusse finalmente alla grande crisi Ariana, cadendo sì con Ario nel Concilio di Nicea, ma non vinta e producendo una profonda scissione nella Comunità cristiana che non potè poi mai più esser sanata.

zione di strane, fantastiche forme dove il ripugnante veniva bilanciato da un simbolismo che, senza volerlo, rendeva alla verità soffocata i suoi dritti. Il Dio unico creatore assoluto che con feroce ingiustizia rigettava sulla creatura la responsabilità del suo modo di essere, si spezza in tre e la Giustizia vien soddisfatta per la seconda delle tre persone e per la luce di cui la terza si fa apportatrice all'umanità che ne aveva ben diritto. In conclusione il dramma accade tutto in seno alla stessa Divinità. Essa crea; essa con l'Incarnazione sopporta le tristi conseguenze della creazione; essa illumina l'Umanità che con l'Uomo-Dio è parte di sè medesima. Nè poteva essere altrimenti. Come abbiamo veduto, l'uomo, nel sistema teologico diventa un nome vano. Il concetto di un Creatore *ex nihilo visibilium omnium et invisibilium* non lascia realtà che al Creatore. Tutte le cose, dice S. Agostino (Conf., VII, 11.) *vidi esse quia abs te [Deo] sunt; non esse autem, quoniam quod es non sunt.* Da ciò la invincibile tendenza del Monoteismo verso il Panteismo, già notata da altri. Nulla è fuori di Dio; Dio solo veramente è; e poichè quel che l'uomo è, lo è per volere di Dio, ne consegue che in ogni cosa, in ogni fatto, in ogni azione, è sempre Dio che è e che vuole; *Deus qui operatur omnia in omnibus* (I, Cor., XII, 6). L'uomo sparisce e sparisce dal mondo ogni valore morale. Tale è anche il Panteismo. E il Panteismo sia aperto, sia velato, come nel Cristianesimo è la dottrina anticristiana per eccellenza; poichè quello che il Cristianesimo aveva portato nel mondo antico era precisamente la coscienza della misteriosa libertà intima dell'uomo che lo solleva a giudice della stessa Natura; mentre il Panteismo sembra

prendersi beffe di lui lasciandolo alle sue miserie sotto il magnifico nome di Dio. Contro il Panteismo il Cristianesimo lottò sempre come chi lotta contro un male ereditario sentendovisi invincibilmente attratto dal Dio semitico.

***

Del resto, Monoteismo o Panteismo, le conseguenze sono press'a poco le stesse che abbiamo deplorate; ma a noi interessava qui solo il primo. Di esso perciò abbiamo fatto una breve storia mostrandone la origine e il danno portato nella religione cristiana; perchè certo, un antagonismo più diametrale nel fondamento stesso della teoria cristiana non saprebbe immaginarsi. Da un lato il Monoteismo giudaico che, per sua giustificazione reclama una concezione ottimistica della vita e con la sua supremazia assoluta annienta la libertà morale dell'uomo; — dall'altro il nuovo sentimento cristiano che parte da un concetto pessimistico della vita e conduce al mistero della libertà morale che rende l'uomo indipendente dalla stessa natura. Che cosa poteva nascer da tale connubio se non guerra continua?

L'antichissimo Politeismo giudaico che già fin dal secolo XI av. Cr. erasi andato lentamente trasformando in un rigoroso monoteismo sotto l'influenza delle Scuole dei Profeti e che per opera appunto di questi si nobilitava e sollevava sulle rozze concezioni e su gli abbominevoli culti dei popoli semiti circostanti, — conservò, pur sempre quel carattere tirannico proprio specialmente delle religioni semitiche. Carattere tirannico che, come

abbiamo veduto, non conosce legge fuori del proprio arbitrario volere; — anche se ripugnante alla morale. Questo triste concetto della religiosità ci fu, per mezzo dei Giudei lasciato come eredità, quasi tarda vendetta, dal mondo semitico, dopo che l'ultimo suo grande rappresentante (la civiltà fenicio-punica) giacque distrutta dalla potenza romana. Fu detto, e con verità, che nella lotta tra Roma e Cartagine si decideva se nel mondo avrebbe finalmente trionfato l'ideale semitico coi suoi orrendi culti di Astarte, Moloch, Kamos, Melqart ecc. — oppure l'ariano. L'ariano fu il vincitore; ma un resto di quelle concezioni penetrò nel mondo greco-romano con la sinistra figura del vecchio Jehova i cui stretti parenti sono pur sempre i sullodati Moloch, Kamos, Melqart ecc. Abramo era stato lì lì per scannare il proprio figliuolo in omaggio a Jehova.

***

Veduto così come il Monoteismo semitico entrasse, come si mantenesse nella nuova religione e veduto anche il danno che le portò, se ora ci domandiamo quale dei suoi dogmi abbia probabilità di conservarsi in un risveglio del sentimento religioso e quale ne resterebbe bandito, chiaro è che la lista delle proscrizioni viene aperta nè più nè meno che da «Sua divina Maestà» come dicevano nel Cinquecento. Questo appellativo fa di colpo apparire avanti alla fantasia l'idea che della Divinità si fa la stragrandissima maggioranza dei cristiani — o almeno quelli che oggi ancora possono con qualche dritto chiamarsi tali. Malgrado del velo misterioso di cui dicemmo il vecchio Jehova essersi coperto (la sua trino-unità la figliuolanza ab-eterno e il

procedere di una terza entità, tutte diverse eppure una sola cosa), malgrado, dico, di questo cumulo di attribuzioni inconcepibili, il vecchio Jehova risorge avanti a noi in persona ben definita, imperiosa e maestosa, creatrice liberissima e onnipotente di un mondo riempitosi subito in cielo, in terra e sotto terra d'innumerevoli esseri perversi e d'ogni sorta di mali.

Questa figura dunque in una futura religione che non voglia tornar a liticar con sè stessa e con tutti, dovrebbe scomparire, perchè i sofismi e le declamazioni non avranno più la forza di salvarla.

Quanto ad una possibilità di rinnovamento o trasformazione del Teismo, secondo le osservazioni critiche precedenti — è un tema questo che interromperebbe qui il corso del nostro pensiero. Ce ne occuperemo perciò nel seguente capitolo.

Non sarà male ora, tornando a quel che dissi nell' Avvertenza premessa a questo capitolo, fermarci un poco sopra una falsa opinione che, senza timore di giudicare temerariamente, suppongo anche nel mio lettore; perchè essa è, si può dire, diffusa universalmente quasi senza eccezione in tutto il mondo europeo-americano. Intendo la opinione che Religiosità e Dio sieno concetti del tutto inseparabili e quasi sto per dire, identici. Che ciò sia tutt'altro che vero, è un pensiero così nuovo per noi che non si può passar oltre senza farvi qualche osservazione. Far vedere le contradizioni che nascono da una ipotesi senza dir verbo delle condizioni in cui si rimane, tolta quella ipotesi, è un procedimento dal quale si può rimanere convinti

ma non persuasi. Certo (si dirà) quelle contradizioni sono evidenti, insanabili; ma, d'altra parte, come si potrà parlare di religione, tolto Dio? Questo è, credo, il pensiero del mio lettore. Ma bisogna bene intendersi. Se il mio lettore con la parola « Dio » intende quel sentimento profondo che si perde nell'ininvestigabile e che, avanti alle miserie e all'enigma della vita, racchiude insieme a un turbamento, anche una speranza vaga, anzi indeterminabile e nondimeno intensa, di arcana salute — allora, certo, una riverenza sacra s'impadronisce dell'animo al solo suono di quella parola; e, in tal caso, tolta la parola o il concetto, è tolta anche ogni religiosità. Ma io (come il lettore può aver veduto dal sin qui detto) io non solo non nego il fatto di quell'intimo, indicibile, ininvestigabile sentimento, ma anzi trovo in esso l'essenza e il fondo stesso della religiosità; ciò che io ripudio ne è la personificazione. La parola «Dio» indica inevitabilmente una persona; e con questa persona entrano nell'investigabile tutte le contradizioni di cui quelle discusse sopra non sono che una parte, sebbene la più grave. Il fatto misterioso sussiste quando anche se ne tolga la personificazione, non solo quella oggettiva della Divinità ma anche quella soggettiva — il mio proprio *ego*. Queste due persone (Dio e l'Ego) prese come realtà sono termini correlativi che stanno e cadono insieme. Ora che importerà a me la sparizione di questa mia illusoria circoscrizione personale, se veramente quel sentimento profondamente religioso si sarà spogliato d'ogni egoismo? Vi è una sentenza di S. Agostino che sempre mi ha maravigliato e commosso ogni volta che mi torna in mente. Quest'uomo singolare, strano miscuglio

di genialità e di mancanza di critica, scrive spesso cose che vi penetrano nel più intimo del cuore e le dimentica poi nella stessa pagina. *Regnum cœlorum* (dice nel Manuale, XVI) *o homo aliud non quœrit pretium nisi te ipsum; tantum valet quantum es. Te da et habebis illud.* Più esatto di così non si può parlare. Quel che noi cerchiamo, (religiosamente cerchiamo) comincia là dove noi cessiamo: *te da et habebis illud.* Ma allora ci domandiamo chi è che *habebit* se egli si è dato tutto e veramente? Questo è il gran mistero pel quale noi non possiamo afferrar positivamente quello che pure non è una pura negazione. L'uomo cerca un bene ch'egli stesso non sa nè può esprimere; eppure sente e sa che può raggiungerlo, ma solo dopo essersi dato; quando cioè, ogni interesse per lui sarà spento; quando insomma la sua persona, il suo *io* non sarà più; chè questo significa quel *tantum valet quantum es.* Che cosa può quì aggiunger la parola? Ogni spiegazione è un nuovo equivoco. Perchè complicare, falsare la semplicità misteriosa del fatto con figure mitologiche? Tutto il mistero del fatto sta in quel *te da* che è un parlar chiaro e preciso; l'*habebis illud* non è che una impropria espressione la quale vorrebbe togliere lo spettro della inanità assoluta di quel *te da,* ma disgraziatamente non fa che soddisfare l'egoismo naturale che si spaventa e si pente dell'aver dato. Ed infatti alle parole sopra citate Agostino aggiunge: *quid turbaris de pretio?* Agostino pone il dito sulla piaga: un turbamento sorprende l'uomo spinto all'ultimo mistero religioso, perchè in esso ritrova la condanna di tutto il suo essere personale, mentre questo invece briga e cerca una scappatoia per ritrovarsi e riaffermarsi.

Da ciò lo spezzarsi dell' intimo nostro essere in due realtà opposte: l'Ego e Dio; l' una palese, l' altra occulta. Da ciò l' infelice dialogare pieno di puerilità tanto insipide quanto fastidiose che ne nasce tra quelle due personificazioni, come ne abbiamo un noto esempio (tra tanti) in quel pesantissimo e malinconico libro della Imitazione di Cristo di T. da Kempis.

Possibile che l' Europeo cólto abbia ad aver sempre bisogno di un idolo e di trattar con esso di cose che nessuna parola, anzi nessun pensiero potrà mai afferrare? (1).

---

(1) Delle innumerevoli, interminabili dispute nate da questa ambigua interpretazione del *Regnum cœlorum*, la più notevole è quella tra Fénelon e Bossuet. Le *Maximes des saints* sono un opprimente spettacolo delle angustie in cui si dibatte un animo onesto che non riesce a spiegarsi come mai tutti gli sforzi per comporre il dissidio tra il sentimento morale e la sua forma teologica, si risolvano sempre in nuovi aspetti di quello stesso dissidio.

A proposito poi di quel *tantum valet quantum es*, una delle due: o io valgo molto o il *regnum cœlorum* vale ben poco. Da questo incomodo dilemma non si esce che confessando la verità: il *regnum cœlorum* consiste in quel *te da*, senza parlare di *habebis* e di *pretium*.

Il concetto della vita e del mondo, come vien formulato ne. sistema teistico, ha per risultato, diciamo così, più ovvio — almeno nei tempi moderni — questo: che gli uomini rigettano la colpa dei mali che soffrono, su quel fittizio potere a loro estraneo; e allora, un uomo colto accuserà

> la man che flagellando si colora
> nel *suo* sangue innocente

e un uomo del volgo si sfogherà semplicemente bestemmiando nel suo ricco vocabolario *ad hoc*. Il sentimento della *colpa originale* si spegne, vinto logicamente da una premessa falsa.

Cap. IV.

SE UNA TRASFORMAZIONE DEL TEISMO SIA PROBABILE.

Nelle religioni non i dotti soltanto hanno parte attiva (e più spesso passiva), ma anche il popolo. Il campo dei dogmi religiosi non è precisamente quello della Filosofia critica; e devesi perciò contare sempre su di un certo adattamento alla media delle intelligenze. Non è perciò da escludersi in modo assoluto che alcuni dogmi cristiani, convenientemente modificati, non possano trovare qualche luogo nella supposta futura religione. Nel precedente Capitolo abbiamo trattato la questione del Teismo col rigore che si conviene a menti spregiudicate; vogliamo ora considerarla su di un terreno diciamo così più popolare e più corrispondente al carattere mentale europeo-americano. Nondimeno deve tenersi ben presente che una dottrina ripugnante alla classe più colta non diverrebbe mai popolare — a meno di riempirsi (abbandonata a sè stessa) di superstizioni dell'ultima specie. È impossibile che, alla lunga, il popolo prenda sul serio miti o formule che vede derise o non curate da quelli che sa esser migliori giudici di lui. Io non parlo già di intelletti superiori, straordinarii;

paragono semplicemente tra loro il grosso della popolazione con le classi colte. Sono queste che diffondono e mantengono le opinioni che poi prendono radici così tenaci anche nelle inferiori. Alle classi medie colte devesi perciò aver gli occhi quando vuol giudicarsi del valore pratico di una dottrina religiosa. Ora, quanto al Teismo, com'è oggi, se facciamo astrazione da quella stretta cerchia di eruditi che, in eterna lotta con sè stessi, non sanno staccarsene, e, d'altra parte astragghiamo anche dagli innumerevoli indifferenti (i quali perciò non hanno voce), il resto, esiguo ma solo efficace, sembra a me aver ormai sorpassato tale dottrina, sebbene esso medesimo non se ne renda conto. Il Teismo assoluto non ha più vita nè possibilità di averne in una futura società colta e religiosamente civile. Esso dovrebbe per lo meno esser liberato davvero e non per sofismi, dalla responsabilità del male. Cosa che, data la naturale tendenza alle personificazioni, condurrebbe ad un dualismo alla Zoroastro, che è la meno seria di tutte le teorie; essa non fa che ripetere in un mondo fantastico la stessa lotta che si combatte nel mondo reale, senza aggiungervi un barlume di spiegazione.

Ma non vogliamo prescriver nulla ai posteri; ci contentiamo di studiare il presente. E da questo studio risulta che difficilmente un qualunque nebuloso concetto di Dio mancherà in una futura religione europea. Perchè il mondo europeo-americano non ha mai posseduto e forse non possederà mai quella profondità d'animo propria dell'India, per la quale questa potè una volta, al sorgere del Buddhismo, sollevarsi ad una purità religiosa di cui non v'è altro esempio nè prima nè dopo. Pur lasciando a chi ne ha bisogno, il sostegno e la guida

di alcuni miti, la religione buddhistica ne è per sè stessa così indipendente, che il più rigoroso razionalismo non saprebbe dove attaccarla e in essa perciò possono veramente convenire il filosofo e il contadino. Pensieri della profondità e purezza a cui giunse l'India con alcune delle Upanisciadi e molto più col Buddhismo, saranno, credo, sempre un libro con sette sigilli per i popoli europeo-americani. Ciò per altro non toglie che nella formazione di una nuova religione o in una trasformazione del Cristianesimo, il pensiero indiano antico avrà una importanza grandissima, anzi quasi capitale. In qual modo, non credo oggi possibile il determinarlo.

Il pensiero europeo non sa liberarsi dall'idea di un *primo,* sia come origine assoluta (nel tempo), sia come sostanza assoluta (nello spazio). La causa prima e la materia prima sembrano due ingredienti di cui l'Europeo non può fare a meno. In realtà non sono che due illusioni, dirò così, di prospettiva logica, somiglianti a quella geometrica che mostra all'occhio, per es.: la unione a grande distanza dei due lembi di una strada diritta; oppure un cerchio che chiude l'orizzonte, ecc. (1).

Come i teologi, dietro una causa prima, così gli scienziati sono sempre a correr dietro a una materia prima che svanisce poi loro sempre tra le mani quando appunto la credon raggiunta, come accadeva a quello che (si racconta) partì in viaggio per l'orizzonte. Di tempo in tempo sbuca fuori un nuovo appellativo perchè il precedente, con sempre nuova sorpresa, se n'era andato in fumo. Molecole,

(1) Cose già dette da altri e perciò inutile ripetere. Vedi anche il mio studio « Filosofia e Buddhismo ».

atomi, etere, elettroni, yoni, ecc. — senza mai accorgersi che quel ch'essi cercano non è, alla fine, che la materia aristotelica, spoglia di ogni qualità; il poter esser tutto senza esser niente in sè; l'essere senza modi: che è quanto dire «niente»; il μή όν di Platone. La filosofia, più o meno da per tutto, ma specialmente in Europa, è stata sempre un tentativo di risolvere in elementi separati quello che realmente è una pluralità organica che ha realtà solo nel suo insieme. Le ricerche di un'anima in sè, di un corpo in sè, di un io in sè, di oggetti, spirito, materia, forma, intelletto, sostanza, ecc., tutti *in sè,* sono il frutto appunto di questa spontanea funzione della mente, la quale nel discorso fa, è vero, tutte queste distinzioni; ma altro è il detto ed altro il fatto. Prender come realtà i risultati di quell'analisi astratta, è perdersi nella vana disputa tra nominalisti e realisti col loro assurdo credere alla esistenza di specie senza individui o di individui senza specie. Il dualismo di Forma e Materia è insormontabile. So benissimo che ciò che dico distrugge ogni possibilità di costruzioni filosofiche e chi ancora crede a tali possibilità se ne scandalizzerà. Ma, che farci? Sono migliaia di anni che queste ricerche hanno la sorte del viaggiatore in cerca dell'orizzonte; parmi sarebbe tempo di badare se l'insuccesso non sia dovuto all'assurdità della ricerca. Ma, come dicevo, l'Europa non si libererà mai forse dal sogno di una filosofia positiva; cosa che accade anche quando questa va sotto il nome odierno di Scienza.

Riguardo poi alla nostra questione (il Teismo), la cosa si aggrava coll'aggiungersi delle aspirazioni religiose al desiderio di principii filosofici. Perchè anche qui, nel sentimento religioso, quel

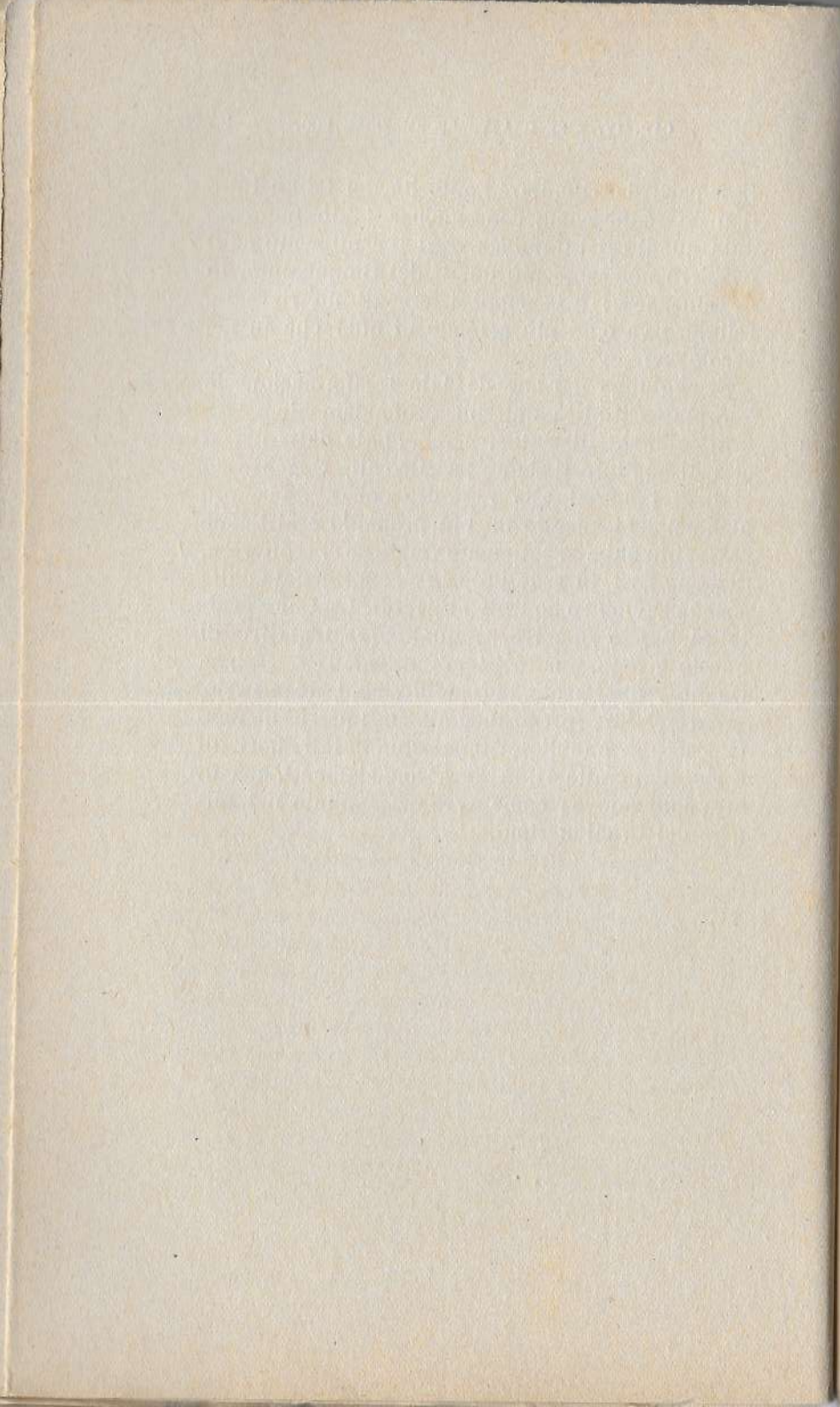
bisogno di ipostatizzare, di spezzettare le cose in elementi o principii d'ogni genere, produce la dualità di Creatore e creatura (non correlativa come lo è quella di Forma e Materia, ma assoluta, separabile). Così che per l'Europeo è oggi un presupposto fuori di discussione che Religiosità e Teismo sieno la stessa cosa — come ho detto nel Capitolo III. E qui appunto sta quel che l'Europa dovrebbe imparare dall'India antica: che Religiosità vera e Teismo sono cose non solo diverse, ma inconciliabili. Che se di apprender questo non sarà capace, vuol dire che, sotto nuove forme, continueranno gli stessi malintesi e le stesse lotte che hanno turbato il Medioevo e minato il Cristianesimo.

Malgrado di tutte queste difficoltà, non vogliamo, ripeto, negare in modo assoluto una lontana possibilità di accomodamento o trasformazione di questo dogma, stato per sì lungo tempo base della dogmatica cristiana. La Chiesa romana è stata maestra nel patteggiare, anche là dove aveva contro di sè le più precise memorie, le più autentiche massime del primitivo Cristianesimo; anzi, le parole stesse da lei canonizzate come uscite alla lettera dalla bocca di Gesù. Se il concetto di Dio, del tutto antropomorfico presso gli Ebrei, velato poi è vero, dallo strano mistero della Trinità, ma tuttavia sempre troppo preciso nei suoi attributi — venisse a poco a poco relegato in meno determinate regioni e sbarazzato appunto di quei troppo precisi attributi nei quali urta duramente l'intelletto; esso potrebbe forse rimanere quale simbolo di quel fatto che veramente è arcano e in cui soltanto consiste la religiosità: la rinunzia a sè stesso e alla Natura, predicata dagli stessi Evangeli; ed

esser così salvato il contenuto vero del Cristianesimo, anche sotto il medesimo o quasi medesimo schema teorico. Un tal concetto indeterminato della Divinità renderebbe possibile quella distinzione tra esoterico ed exoterico che, in fatto di religione, è inevitabile. Anche il Buddhismo, che nei suoi primordii soppresse veramente e spontaneamente tale distinzione (tanto profondo fu allora in ogni classe il sentimento religioso), vi ricadde poi di fatto se non in teoria, nei tempi successivi senza peraltro snaturare il suo concetto fondamentale, come fu detto sopra. Le classi colte europee potranno sempre accettare il concetto teistico con quelle restrizioni o modificazioni che lo scagionino di quelle contradizioni che, sebbene ormai sentite da tutti, lo sono naturalmente meno dalle classi umili. In ciò appunto sta la giustificata e spontanea distinzione tra esoterico ed exoterico; come, per es., queste stesse nostre pagine restano per loro natura *esoteriche,* nel senso ch'esse sono incomprensibili pel popolo. E le classi veramente colte potrebbero, anzi dovrebbero lasciare che ogni animo trovi a suo modo nel concetto di Dio un conforto ed un sostegno pari ai proprii pensieri.

Ma a queste ipotetiche proposte per le ragioni svolte, io pel primo credo poco; e confesso di essermi alquanto fermato su di esse più per l'occasione che mi si offriva di illuminare ancora la infelicità del sistema teistico, che non per mostrarne una possibilità di trasformazione; la quale non potrebbe verificarsi se non contro l'ipotesi di un vero risorgimento religioso nella coscienza dei popoli. Certo che è difficile immaginare una così grave rivolta contro l'autorità di tanti secoli. Neanche la Riforma protestante l'ebbe in animo.

Essa partì dal ripudiare l'autorità del Papa; tutto il resto venne come conseguenza tanto impreveduta quanto naturale. Ma oggi il sentimento ed il pensiero non sono più quelli del Cinquecento, in nessun paese; e la supposizione di un risveglio religioso va oggi più a fondo di quel che fu nel secolo XVI.

Si aggiunga poi che da tale trasformazione la gerarchia cattolica andrebbe profondamente scossa e forse anche distrutta; perchè, nata dalla necessità di adattare il rigore ascetico alle esigenze sociali, e i dogmi alla ragione, non avrebbe più alcun ufficio quando un più profondo e al tempo stesso più chiaro sentimento religioso si esplicasse, diciamo così, in sede propria e cioè separata dalla società civile, come dirò più tardi. La Chiesa cattolica perciò opporrà, a qualunque tentativo di questo genere, una resistenza *unguibus et rostris*. Quanto, finalmente, a modificazioni dogmatiche *extra ecclesiam*, credo ancora meno; perchè quando la coscienza pubblica s'immischia in tali affari, gli è che non trattasi più di accomodamenti, ma di creazioni nuove; come avvenne appunto nel sorgere del Cristianesimo.

Cap. V.

L'ANIMA.

Segue per dignità nella lista delle proscrizioni, l'Anima. Intendo l'Anima come se la immaginarono tutti i popoli giunti ad un certo grado di cultura e come press'a poco è rimasta fino ad oggi: un ente del tutto distinto dal corpo, capace di pensare, sentire e vedere per conto suo; compire cioè senza nervi e senza cervello quelle operazioni in cui evidentemente i nervi ed il cervello entrano in tale misura che, com'è noto a tutti, da ogni loro minima alterazione restano alterate o distrutte. Immaginare ora che, dopo non una semplice alterazione, ma il totale disfacimento di nervi, cervello e tutto il resto e cioè dopo la morte, l'anima seguiti a sentire e pensare come prima, anzi meglio di prima, è una opinione così maravigliosamente strana, così evidentemente in opposizione ai fatti che sarà necessario trovare una spiegazione del come potesse sorgere, diffondersi e trovare accoglienza anche presso menti non comuni.

Il lettore non vorrà biasimarmi se in tal questione io creda opportuno sentire anche la voce ingenua dei popoli primitivi; tanto più che siamo in un campo dove, cultura o non cultura, la espe-

rienza diretta manca a tutti; e quanto a fantasticherie, se è necessario guardarsi da quelle popolari, non lo è meno circa quelle dei filosofi. Perchè un filosofo è una rispettabilissima cosa; ma qualche volta i molti libri o anche semplicemente il veder molte cose, specialmente se lontane, fa inciampare nelle vicine. Ora, un popolo primitivo non ha libri e non vede molte cose; l'impressione perciò che esso manifesta nella sua ingenuità, non deve essere del tutto disprezzata. Quante volte un bambino non vede più chiaro di un adulto erudito? — Prendiamo dunque papà Omero dove Ulisse parla alle Ombre, là fra le tenebre cimmeriche, nella « inamabile dimora dei morti ». Ciò che resta in quelle Ombre non è che un triste ricordo e una più triste brama di vita che le avventa, assetate, a bere il sangue delle vittime sgozzate per risentirsi vive; risentirsi, cioè, corpo. « Vivere! anche se ridotto alla condizione di servir da bifolco per un tozzo di pane! » — esclama quei che fu il magnanimo Achille. Questi non sono che i sentimenti elementari d'ogni vivente; sentimenti che il poeta ci presenta in forma di ombre vaganti come sogni nella oscurità del mistero d'oltretomba. Dov'è più l'alma sdegnosa dell'eroe dall'ira funesta? Non si può parlare più di personalità tra quelle ombre. Una grigia tristezza le rende tutte d'un aspetto, tutte d'un sentimento nella confusa coscienza della loro vanità. Quella scena, veramente impressionante, non è che l'oggettivazione fantastica, la figurazione dei sentimenti e dei pensieri dell'uomo primitivo avanti alla morte; un'idea confusa di sopravvivenza al corpo; ma confusa appunto (e questo è ciò ch'io voglio rilevare) dal sospetto ben naturale che, senza il corpo, non è più il caso di

parlare di vera realtà personale. Siamo, ripeto, avanti ad un impulso cieco, identico in tutti i trapassati. Essere una persona, vuol dire esser vivo in un corpo; l'anima da sè sola, è un'ombra vana, un conato cieco. Questo dice come può la scena omerica, e tale è, non so s'io debba dire il concetto o il sentimento spontaneo dell'uomo avanti al fatto della morte; e tale lo ritroviamo in tutti i popoli ancora lontani da una più vasta cultura.

Ora, venendo appunto a tempi di maggior cultura e riflessione, non troviamo affatto, come potrebbe aspettarsi, biasimata o corretta dai grandi pensatori quella naturale incertezza nell'immaginazione di un'anima separata dal corpo; che anzi sotto forme astratte e nelle acute distinzioni del filosofo, la ritroviamo giustificata e spiegata. Che cosa insegna Socrate nel Fedone? La realtà dell'anima dopo la morte è ἀειδὲς (senza forma); e tale è ciò che essa conosce o diciamo conoscere fuori del corpo. Ἀειδὲς! Senza forma! Siamo in pieno mistero. Che resta della esistenza senza la forma? Chi, dopo tale dichiarazione e conoscendo bene il significato della parola « forma » dai filosofi greci in poi, potrà in nome di Platone parlare ancora di persona, di realtà individuale assoluta, eterna?

Ciò che Platone poi, nel suo stile fantasioso e portato alla mitologia, racconta in seguito, quando i concetti razionali non gli son più sufficienti, va naturalmente inteso, com'egli certamente l'ha inteso; e cioè come mitologia. Guai se si dovesse prendere alla lettera tutto quel che ci viene raccontato nel Fedone, nel Fedro e nel Timeo! (1).

(1) È noto come sia espressa opinione di Platone che in

Nondimeno si tratta di una mitologia piena d'alto significato: perchè con essa, Platone cerca di rispondere a due solenni domande che si levano avanti alla sua mente: d'onde e perchè le sofferenze umane? e: qual valore deve attribuirsi al concetto di giustizia? a quella giustizia che l'uomo invoca tanto facilmente quanto difficilmente segue in questo mondo.

Che queste due domande conducano direttamente a quella sulla essenza dell'anima, parmi evidente; in ogni modo torneremo su ciò tra poco. Quel che subito apparisce naturale è che Platone (e con tal nome intendo anche una numerosissima scuola), spinto dalla gravità di tali domande, non si contenterà di quella dichiarazione rigorosamente filosofica che lascia l'anima del tutto indefinita nel mistero; ma entrando in piena mitologia, tenterà di completare quello che dal lato etico sentiva di dover dire. Fu un bene? o non fu piuttosto causa che la psicologia e l'etica (la quale reclama una sanzione) rimanessero a questo riguardo, in concetti quasi più convenienti a popoli primitivi che veramente intelligenti e colti? La teoria della realtà assoluta dell'anima personale, senziente e intelligente fuori del corpo, usata mitologicamente da Platone, entrò a gonfie vele, coll'autorità di tanto nome nel mare della mediocrità pubblica, divenendo vera alla lettera. Grande è la differenza che in tal punto separa il Maestro dal gregge dei seguaci. Cito solo come esempio la cicalata di Cicerone nel Sogno di Scipione e relative chiacchiere di Macrobio; perchè tali furono poi i pensieri della

---

alcune questioni sia utile servirsi di allegorie e finzioni; e ciò specialmente riguardo al popolo. (Rep., III).

maggioranza. Ma di quell' ἀειδὲς non si fece più parola.

Aristotele poi, certo eticamente meno profondo di Platone, ma più di lui desideroso di chiarezza scientifica, respinse del tutto la teoria dell'anima separata. Se non che, appunto per questa ragione, la sua filosofia non ebbe influenza sui primordi del Cristianesimo. A Platone, o meglio ai Platonici, restò la palma; e l'indipendenza assoluta dell'anima intellettiva e sensitiva si consolidò per lunghi secoli divenendo di fatto dottrina cristiana, che oggi trovasi in acuto conflitto con tutte le osservazioni, studi e scoperte psico-fisiologiche.

Tuttavia la Chiesa (fatto assai importante) non si è mai in modo esplicito pronunziata su tali questioni. Il che per altro non toglie che di questo suo prudente silenzio ufficiale avanti all'opinione corrente, possa ben ripetersi l'adagio: chi tace acconsente. L'opinione dell'assoluta realtà dell'anima in sè stessa, sensitiva e intellettuale, è così diffusa, così corroborata da pratiche e riti religiosi non solo accettati, ma promossi e sostenuti in cento modi dalla Chiesa, che sarebbe un vero cavillo volernela fare irresponsabile. Tale dottrina è di fatto parte della «dottrina cristiana» e ne costituisce anzi, insieme al Teismo la duplice base su cui tutto il resto si appoggia. Ora questa dottrina è, non solo contraria all'esperienza, ma ha contro di sè anche il dogma della colpa originale, il quale esclude la realtà assoluta separata della persona umana. Perchè se l'anima d'ogni individuo è un ente per sè, quale rapporto di responsabilità può avere col Fallo di Adamo? *Unicuique suum!* Perciò non solo l'evidenza dei fatti, ma anche uno dei dogmi fondamentali del Cristianesimo rifiuta l'as-

soluta personalità dell'anima. Cosa che non sarebbe per sè stessa molto importante se quel dogma non fosse (come abbiamo veduto) forma, mitica sì, ma di un fatto verissimo: quello della ereditarietà dei caratteri, della loro somiglianza e spesso identità; il fatto insomma di un fondo comune nelle diverse anime umane, e che fu simboleggiato appunto in Adamo.

Tutto ciò nei primi tempi del Cristianesimo era sentito più o meno da tutti; tanto da dare origine alla teoria così detta del Traducianismo, che ebbe considerevole valore nelle Chiese cattoliche occidentali. Insegnava, tale dottrina, che l'anima di ogni individuo non era che l'anima stessa di Adamo che, come i tralci, si trasmetteva *(traducebatur)* nelle successive generazioni. *Ex traduce, ut Tertullianus Apollinarius et maxima pars occidentalium autumant* (S. Girol., Ep. 82). S. Agostino nella lettera 166 dice infatti che se le anime fossero create *ex nunc* nel momento della nascita, i bambini morti nascendo senza battesimo sarebbero dannati ingiustamente. Essi, invece (dice egli), lo sono giustamente, perchè la loro anima è quella stessa di Adamo. (Abbiamo già mostrato il concetto di S. Agostino su tal punto nel Capitolo III). S. Girolamo, diversamente da S. Agostino, sostenne la creazione *ex nunc* nel momento della nascita; e questa divenne poi la opinione corrente nella Chiesa, sebbene sia in aperta contradizione col dogma della Colpa originale.

Data la cultura generale e specialmente quella scientifica moderna colla quale una simile opinione non può conciliarsi, la teoria dell'anima e quindi quella di una sanzione della morale, deve necessariamente partire da altre supposizioni; da quelle

cioè che abbiamo già discusse nel Capitolo III a proposito di S. Paolo e che escludono la realtà assoluta di una limitazione strettamente personale nel piccolo campo dell'io cosciente. La persona si svela nel fatto della generazione legata strettamente non solo al passato, ma anche, nei caratteri particolari di famiglia, di razza e di organismo, a tutto ciò che vive; anzi, a tutto ciò che esiste. Di una indipendenza assoluta della persona non c'è neppure da parlare.

A quali complicati e oscuri problemi si vada incontro in tal materia, non c'è persona colta che non sappia. Per conto mio li credo insolubili. Quanto alla sanzione della morale, certo la teoria cristiana, coi suoi Quattro Novissimi, il *Liber scriptus proferetur* e magari la bilancetta per pesare le anime, era più semplice; ma, d'altra parte, i cervelli degli uomini non restano sempre tanto *simplices*. I nostri posteri (sempre in quelle supposizioni più volte espresse) non avranno forse una così precisa teoria sull'anima, ma certamente, una più consentanea non solo alla ragione e ai fatti, ma allo stesso sentimento di Giustizia. Il quale, nel giudicare e anche condannare, non può metter da parte il fatto indiscutibile che un carattere malvagio e condannabile è pure il prodotto di cause a lui anteriori. Dove comincia la *sua* responsabilità? o non è anche Adamo *qui in illius animam traducitur?...*

Dalle precise risposte a tali gravissime domande, dipenderebbe la forma di sanzione morale della vita umana relativamente a quel che diciamo persona, individuo; ma questo è un campo aperto; il vero βυθὸς valentiniano, avanti al quale, del resto, non si può passare indifferenti; e questo ap-

punto sarà perciò il campo dove i posteri avranno molto da dire e da costruire. Perchè non è possibile che nel futuro (se la cultura, ripeto, non sarà decaduta, se la scienza non avrà dimenticato le sue scoperte e se un risveglio religioso avrà luogo) la teoria dell'anima sia lasciata ancora nello stato in cui più o meno è rimasta nel mondo europeo dai tempi preistorici ai giorni nostri. Stato che, guardando all'essenziale, non si solleva molto al disopra delle idee dei tempi omerici, anzi dei selvaggi e di cui oggi quasi potrebbesi ripetere *nec pueri credunt nisi qui nondum aere lavantur.* — Ma noi essendoci proposti di rimanere più che si può nell'esame delle condizioni presenti, ci limitiamo qui a segnalare la questione dell'anima come la più seria, la più veramente importante non solo riguardo all'individuo, ma anche alla società civile. Perchè se è vero (come certamente è) che senza almeno un pallido riflesso di giustizia — (sia pure calpestata come fu, è e sarà più o meno in ogni tempo e in ogni luogo) nessuna società civile può stare in piedi — è altrettanto vero che neanche quel pallido riflesso potrebbe ritrovarsi tra gli uomini quando mancasse del tutto la fiducia in una Giustizia eterna che dòmini l'universo. La Giustizia non è già una pura convenzione umana, una specie di «contratto sociale»; e solo da quella fiducia nella sua eterna verità, viene quel poco lume che regge la vita sociale. Ora, questa Giustizia suprema dovrà pure in qualche modo esser pensata in relazione con quello che i futuri chiameranno «anima». Gli è perciò che io dicevo essere il concetto di anima di somma importanza, anche riguardo alla società civile.

***

Che poi la vita di un uomo non basti a regolare i conti con quell'uomo, è cosa insegnata anche dal Cristianesimo.

L'uomo normale è, moralmente, così insignificante che nessun giudice potrebbe decidere sul suo destino dopo morte tra i due estremi di una eterna indicibile felicità e una eterna indicibile infelicità; ei lo troverebbe indegno dell'una e dell'altra. Con geniale intuito Dante dice, è vero, che avanti a Minosse stanno sempre molte anime e che quel conoscitor delle peccata giudica e manda con grande facilità. Ma quello — è un luogo ristretto! Nell'antinferno, assai più spazioso dove stanno gli sciagurati che mai non fur vivi, il Poeta trova una folla di gente così strabocchevole ch'ei non avrebbe

> mai creduto
> che morte tanta n'avesse disfatta;

perchè di questa sorta di gente si può dire (aritmeticamente) che si componga il genere umano. Ed anche tra quella minoranza che nel bene o nel male pure è qualche cosa, la Chiesa sentì la impossibilità di un giudizio così sommario nel momento della morte e introdusse perciò il Purgatorio; nel quale le anime restano (suppongo) assai più a lungo che nella vita terrestre e che corrisponde all'ufficio della metempsicosi nelle religioni orientali. In una forma o nell'altra le due dottrine vengono a dire che la breve vita dell'uomo non giunge mai o quasi ad una conclusione morale.

Astraendo dalle alterazioni quasi del tutto este-

riori portate dalla educazione e dalla età si può dire che quanto all'intimo carattere, l'uomo muore com'era nato. Sette od otto decenni di vita non gli hanno insegnato nulla o ben poco. È necessario proseguire la scuola della esistenza o nella vita o nel Purgatorio. Ma, mentre la metempsicosi se non intesa alla lettera (che sarebbe un tornare alla distinzione assoluta dell'anima dal corpo) corrisponde al fatto reale e importantissimo della eredità dei caratteri morali e intellettuali con il loro lento modificarsi attraverso molte generazioni (secondo quanto ho detto sopra a proposito della apparente circoscrizione della persona nei limiti dell'io cosciente) — il Purgatorio ci porta d'un tratto nel regno delle favole; e questo non si accorderebbe con la supposizione di una religione che non dovesse subito trovarsi in conflitto con l'intelletto.

Del resto qualunque sieno le idee sulla continuità della vita oltre la morte, riguardo all'individuo, certo è che nella loro forma popolare (la sopravvivenza personale) esse sono sintomo di elevatezza morale in quanto rispondono al sentimento di giustizia; sentimento che nella vita non trova soddisfazione molto più in là delle parole. La mancanza di simili dottrine mitologiche presso il popolo è tutt'altro che indizio di superiorità; essa non rivela che mancanza del sentimento di giustizia; e coincide perciò con i periodi di decadenza. Oggi tra le classi colte e tra le infime — anzi specialmente tra queste — pochissimi credono ad una vita futura; e ciò si accorda perfet-

tamente con la rozzezza e insensibità morale di cui danno così palpabili esempi. Il popolo ebraico è, pare, l'unico che nei tempi del suo fiorire (e cioè finchè non subì l'influenza delle civiltà assira e persiana) non ha avuto traccia di credenza nella vita futura. La sua psiche essenzialmente pratica e realista glielo impediva. Ma è appunto per questa ragione che il sentimento della giustizia, assai forte in quel popolo, eruppe nella fede cieca nella possibilità di una giustizia umana. Fede caratteristica di quel popolo; la quale dette origine anticamente alle scuole dei Profeti col loro Messia e oggi alle socialiste col loro Sole dell'avvenire.

Quanto ai primi Cristiani, nell'aspettazione del vicinissimo ritorno del Cristo, della fine del mondo e della risurrezione (anche Paolo l'attendeva vivente egli stesso) — non davano gran peso alla morte nè si preoccupavano dello stato delle anime dopo di questa. Consideravano il breve intervallo tra la morte e la risurrezione, come un sonno. « Coloro che dormono » è l'espressione di Paolo per dire « i morti ». La vita si sarebbe ristabilita tra poco, alla risurrezione, quando i risorti sarebbero stati nuovamente animo e corpo, sebbene questo di altro genere, incorruttibile, ecc. ecc. Insomma neanche i primi cristiani credevano ad una esistenza dell'anima, cosciente e senziente fuori del corpo. La ragione della « risurrezione della carne » addotta da Dante

. . . . . la nostra persona
più grata fia per esser tutta quanta,

corrisponde al nuovo sentimento di riconciliazione colla Natura che fioriva nell'ultimo periodo del medioevo; non all'antico sentimento cristiano. Ai

tempi di S. Paolo, quando i teologi e i neoplatonici non avevano ancora intorbidato il senso comune, i cristiani aspettavano la risurrezione del corpo semplicemente perchè, senza corpo, il sentire, il conoscere, il pensare — insomma il vivere, restano parole vuote. Fino alla prossimissima risurrezione, i morti secondo i cristiani, come ho detto, *dormivano*.

Ma i tempi andavano alla lunga; il mondo non finiva e la Risurrezione veniva rimandata *sine die*. Così che finalmente le anime si decisero a viver di vita propria; senza di che Dante nel suo viaggio avrebbe trovato il Paradiso vuoto e l'Inferno pieno di dormienti.

Da quanto si è detto emerge che il concetto di anima, sì per il suo grande valore non solo teorico, ma anche pratico e morale e sì per la indeterminatezza in cui è rimasto anche nella stessa teoria ecclesiastica, offre una possibilità di trasformazione assai più grande di quella che abbiamo trovato nel Teismo. Specialmente riguardo alla coltura mediocre del popolo è prevedibile un adattamento a quell'idea di sopravvivenza personale sopra di cui è quasi inverosimile che il popolo minuto possa sollevarsi, quando peraltro un verace sentimento di giustizia lo spinga a chiedere una sanzione della morale. Nè deve tacersi l'affetto verso le persone care che si ribella alla idea (per sè stessa falsa) di un loro assoluto annientarsi. Di adattamento in questo senso al pensiero popolare lo stesso Buddhismo, in cui la realtà assoluta della persona è recisamente negata, ci

dà uno splendido esempio. Nel Buddhismo popolare la persona umana, sebbene illusoria anche, in vita, perdura dopo la morte postulando quelli inferni e paradisi che la coscienza etica dei popoli ha ovunque reclamato. Ma sono paradisi e inferni, diciamo così, fenomenici non meno dell'esistenza terrestre; inferni e paradisi temporanei, dopo i quali l'anima torna alla vita ordinaria. E tali peregrinazioni si ripetono innumerevoli volte, finchè l'uomo non si desti dal sogno della esistenza e rinunzi veramente al suo *ego* in ogni senso; in questo mondo e nell'altro. In tale rinunzia è il Nirvana; mistero che un intelletto chiaro e conseguente lascia..... nel mistero. Solo può dirsi che la personalità non vi ha (*sit venia verbo*) ingresso.

Tornando a noi e lasciando da parte ogni considerazione di adattamento al pensiero del popolo — la vita, per una mente più aperta ed elevata, è per sè stessa giudizio e punizione. Perchè la colpa comincia col rimorso. Dove non è rimorso non vi è che la bestia; bestia umana o bestia propriamente detta, non v'è differenza moralmente. Nessuno fa colpa ad una tigre della malvagità della tigre. La società, certo, deve o dovrebbe difendersi dalle bestie di qualunque genere; ma quanto allo spettacolo della « bestia trionfante », questa è cosa che non turba chi ha veramente conosciuta la vita. Quel che un animo religioso e capace di ordinare con chiarezza i suoi pensieri, pensa circa una suprema sanzione della morale e circa il destino di quel che vien chiamato « anima », non è certo una pura negazione, o, come suol dirsi, « il nulla »; ma neanche — i quattro Novissimi. Quanto più l'interesse personale egoistico è sor-

passato, tanto più tali questioni cambiano di carattere e pèrdono d'importanza. Il mistero senza fondo (che in noi stessi dalla limitazione appunto personale ci è nascosto) comincia allora a svelarsi tanto più quanto più si dirada la folta nebbia dell'ego; ma *dire*, poco o molto, su tal punto, non è dato a nessuno. La teoria cristiana ha il torto d'insister troppo sulla preoccupazione del « salvar l'anima propria »; preoccupazione che trovasi già nelle origini, ma che coi secoli si fece sempre più paurosa. Dagli Evangeli agli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola questa preoccupazione, sebbene identica nelle parole, cambia molto di significato. « Che giova all'uomo di guadagnare tutto il mondo, se perde l'anima propria? » (Matt., XVI, 26). Questo passo appunto fu scelto da S. Ignazio per base dei suoi famosi Esercizi spirituali. Ma mentre nell'Evangelo lo spirito di quella sentenza va più alto di quello che letteralmente dice (come credo debba riconoscere chiunque ha sufficiente notizia intima dell'antico Cristianesimo) negli Esercizi spirituali si sente ch'essa rimane terra terra nel suo stretto valore letterale. Nella meditazione detta dei due Stendardi (di Dio e del Diavolo) che contiene tutto il succo della religiosità gesuitica, non si sente che paura dell'Inferno e desiderio di godimenti in Paradiso; il che non mostra nulla di generoso. È un argomento di tornaconto. Non torna conto godere per qualche anno in vita per soffrire poi in eterno. L'ostinazione di Capaneo che non la cede neppure tra i tormenti infernali, è — con buona pace di Dante — più simpatica di quella misera preoccupazione gesuitica; la quale, la si giri come si vuole, rimane sempre una forma come un'altra di egoismo.

Del resto, come sopra accennavo, tutta la concezione cristiana, imperniata sulla realtà assoluta della persona (sia unita, sia separata dal corpo) risente dello spavento avanti ad una trascendentale trasformazione di questa persona; trasformazione o mutamento tale che non lasci speranza al naturale egoismo. Basta ricordare le cerimonie religiose in cui il Cristianesimo consacra il fatto della morte. Malgrado della luce eterna e del riposo promessi, il carattere di quelle cerimonie non è soltanto solenne, ma tetro. La fede nella « vita eterna » non è sincera; perchè essa risponde più al fallace desiderio della Natura che a quello di una trasformazione ineffabile, ove realmente la Natura e, con essa, l'Egoismo e la Morte sieno « abissati in vittoria » (S. Paolo). Dice l'Evangelo: « chi cerca l'anima sua la perderà »; ma si affretta ad aggiungere che chi l'avrà perduta potrà ritrovarla in « vita eterna ». Ed il Cristiano non ha già lasciato nel mistero questa vaga espressione di vita eterna; ma l'ha subito intesa come durata senza fine del suo ego. Da ciò la risurrezione del corpo e tutta quella mitologia oggi cadente, di cui ci siamo occupati.

Col concetto di Anima subirà parallelamente una profonda, radicale trasformazione quella di Paradiso o, in genere, di *summum bonum* o (meglio ancora perchè ancor più generale) quello di uno scioglimento dell'enigma della vita; il quale scioglimento essendo inconciliabile con ogni limitazione personale, non può rimanere avanti ad un intelletto colto se non nel più impenetrabile dei misteri.

Quanto finalmente a quel turbamento innanzi allo scomparire dei nostri cari, di cui sopra dicevo a proposito del sentimento popolare, ma che finchè l'uomo è uomo, non può mancare nè in alto nè

in basso, valgano le osservazioni seguenti, sebbene forse escano alquanto dai limiti di questo scritto.

Duro e tragicamente crudele è lo spettacolo della morte; tanto più quanto più stretto è il legame di sangue e quanto più la nostra mente è presa nei lacci della Natura. Gli è principalmente avanti alla morte dei nostri cari che irresistibilmente chiediamo che un raggio c' illumini, una parola che ci dica il perchè della morte e dia un significato al resto dei nostri giorni. Oggi, dopo che la credenza nella perfetta intangibilità dell'anima personale nella morte è stata così profondamente scossa, noi andiamo cercando una nuova formula, un nuovo pensiero che possa divenir guida e conforto avanti a quel grande e doloroso mistero. Qualunque sia per essere nel futuro un tale pensiero, pare a me che nella sua sostanza non potrà differire da questo ch' io voglio esprimere qui in brevi parole:

continuare la via verso la Liberazione finale, dai nostri cari lasciata interrotta, come noi ad altri, interrotta la lasceremo.

In tal pensiero si lascia vigere quel resto di legame personale da cui non sappiamo sciogliercì e che solo all'ultimo scomparirà coll'estinguersi totale del desiderio di vita nella coscienza suprema della sua vanità e colpevolezza; e vi si riconosce (in quel pensiero) anche quel legame intimo che sorpassa tempo e spazio, togliendo al fatto della morte il valore di negazione assoluta, secondo quanto abbiamo detto sulla insussistenza di una limitazione assoluta nella persona umana.

Cap. VI.

COSMOLOGIA.

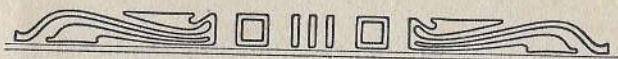
Sulle due ipotesi del Teismo e dell'assoluta realtà personale dell'anima si appoggia tutta la dogmatica cristiana che potrebbe definirsi: un dramma i cui personaggi sono Dio, il Diavolo, gli Angeli e l'Anima umana; e i cieli rotanti intorno alla Terra immobile col suo bravo Inferno nel centro, ne sono la scena. La scena è rovinata e i personaggi, chi più chi meno ne son rimasti tutti assai malconci. Perciò una nuova rappresentazione simbolica o mitologica (una nuova religione) dovrà anzi tutto guardarsi bene intorno e adattarsi alla nuova scena; perchè come è facile vedere ad una mente spregiudicata, essa è molto diversa dall'antica; e quel dramma era stato pensato per l'antica e agli accomodamenti zoppicanti dal 1500 in poi, non bastano più le gruccie. Recalcitrando sul principio, la Chiesa ha dovuto, col tempo ingoiare l'amaro boccone del sistema Copernicano. Gli adattamenti a questa e ad altre scoperte per opera dei vari Tycho-Brahe si moltiplicarono tanto nel campo astronomico e fisico quanto nel teologico; finche si dovette fare *à mauvais jeu bonne mine;*

e da allora in poi si proclamò con sempre maggiore disinvoltura che di adattamenti non v' era punto bisogno, essendo la Teologia e le nuove scoperte scientifiche perfettamente d'accordo. Ma Urbano VIII, col fiuto della Chiesa romana, aveva ben risposto all'ambasciatore di Toscana venuto ad intercedere per Galileo ; « non vedete voi che « che la dottrina del moto della Terra sarà al « Cristianesimo più funesta delle stesse eresie di « Ario e di Lutero ? ». E così fu. Caduto il concetto geo-antropocentrico, la vita si manifestò sotto un nuovo aspetto. L'impossibilità di attribuire ad un punto qualunque dello spazio infinito un valore centrale, rese anche più evidente l' impossibilità di attribuirlo ad un momento nel tempo infinito. Nè anche Aristotele col suo sistema geocentrico aveva creduto ad un centro nel tempo e perciò ad un suo cominciare e finire ; e i sofismi agostiniani su di un cominciare del mondo, anzi del tempo stesso, in difesa della creazione biblica, si svelavano col paragone, ancor più fallaci. La vita diveniva infinita anch'essa negli infiniti mondi che nuotano nello spazio e infinita nel tempo in una successione senza principio e senza fine. E, come sempre accade quando si parla d' infinito — ossia d' indeterminato — la vita si scioglieva in un indeterminato che la rassomiglia ad un'eterna fantasmagoria. La cosmologia cristiana che faceva consistere l'universo nella Terra colla sua specie umana e la storia dell'universo in quella dell'uomo e nel dramma della sua caduta con relativo intervento della Divinità sulla Terra per redimerla — si sperdeva in quelle nuove immensità. Qualunque fosse stata la sorte dell' umanità, era ormai ridicolo vedere in quella la sorte dell'uni-

verso. E quanto alla Colpa originale, essa non poteva rimanere una particolarità della Terra; ma, come inerente essenzialmente alla vita, diveniva universale. Dove andava a finire la storia di Adamo? la sua caduta, l'Incarnazione della Divinità e tutto il resto, che riguardavano le peripezie del nostro pianeta? Quelli erano miti in armonia con una scena limitata, espressi con linguaggio ad essa conveniente; e quando la scena cadde, mito e linguaggio risuonarono fuori di luogo, senza efficacia, come una voce che, vigorosa nella sonorità di un piccolo ambiente, resta senza forza nella vastità dell'aria aperta. E gli uomini, a cui non giungeva più la voce affievolita di quei miti, dimenticarono ancor più facilmente il loro intimo significato religioso, la sostanza del Cristianesimo; e tornarono a sperare, alla fede nella vita, senza peraltro le virtù che avevano giustificato e fatta bella tal fede nella Roma antica. Si tornò al Paganesimo, ma prendendone (quanto alla morale) il brutto e non il bello; e il Papato stesso vi sdrucciolò dentro senza ritegno.

Così giungiamo all'oggi trascinandoci dietro quei miti che nessuno più intende e che non interessano se non per tradizionale partigianeria. E se oggi il significato profondo di cui erano veste dev'essere salvato, se i sogni del moderno socialismo, col loro immancabile corredo di comunismo e anarchia, debbono esser tenuti a freno dalla conoscenza delle condizioni reali della vita, sarebbe di necessità imprescindibile gittare a mare tutta la storia della creazione col suo creatore altresì, e le allegorie del fallo di Adamo e relativa Incarnazione del creatore. Perchè la mitologia cristiana non è certo una rapsodia di favolette sconnesse

come lo era quella greco-romana. Con tenace cura e vero bisogno dell'animo, tutte le parti ne erano state collegate in un unico dramma e spontaneamente o a forza ridotte a significare quello che l'uomo sentiva della vita dopo la grande esperienza del mondo romano.

Ma siccome il dramma oltre i proprî difetti, notati nei precedenti capitoli, si svolgeva su di una scena oggi rovinata; così doppiamente difficile ne riuscirebbe una nuova edizione riveduta e corretta. Perchè (come ho detto sopra) la scena è oggi molto diversa dall'antica; ed il dramma, pensato per quella, non conviene più alla nuova.

Cap. VII.

IL PRINCIPATO ECCLESIASTICO.

Dicemmo nel Cap. I che due ostacoli impacciarono sempre la via al Cristianesimo: la sua Dogmatica e il Principato ecclesiastico. Fin qui ci siamo occupati del primo; è tempo che veniamo al secondo.

Il principato civile ecclesiastico è ben caduto di fatto; ma non ne è già caduto il desiderio nella Chiesa romana e non cadrà mai finch'essa esisterà. Dirò di più: non cadrà neppure se, par impossibile, i suoi reggitori sinceramente si illudessero di averlo dimenticato. Perchè, come dissi nel capitolo I, un tal desiderio fa parte essenziale del concetto cattolico e, come tale, prima o dopo rimetterebbe fuori il capo, come frutto di quella mancanza di chiarezza nelle basi stesse del Cristianesimo di cui dicemmo; e cioè del suo imperfetto ascetismo. Perchè la Rinunzia cristiana rimase più o meno sempre rinunzia a patto di una ricompensa personale; tanto da voler ritrovare in Paradiso anche il proprio corpicino. Tutto il concetto di una soluzione del male della esistenza, che

pure veniva così ampiamente riconosciuto, si risolvette col tempo (almeno nella opinione generale) in una così, bisogna pur dirlo, banale sete ed espettazione di felicità personali, che non è possibile non sentirne tristezza; quella tristezza che nasce dallo spettacolo del terra terra di mente e di cuore e del fanatismo che ne consegue. Certo, non fu tutto così nelle origini il Cristianesimo; ma, fatte le debite eccezioni, tale divenne nel Medioevo. Come si può, per es. legger senza malinconia l'inno di Pier Damiani sulle traccie di S. Agostino e, anzi, gli stessi capitoli di S. Agostino sulle felicità del Paradiso (1) e tanti e tanti altri simili prodotti della religiosità cristiana? Questa non giunse mai, se non in casi individuali ad un perfetto distacco dal mondo; e ciò fu causa che i nuovi credenti fin dal principio vi rimanessero impigliati e volessero immischiarsene, portandovi quell'intransigenza antisociale che ritroviamo già nei tentativi di Marcione, di Montano e di Taziano nel 2° secolo. I quali, sebbene in perfetta buona fede e di una abnegazione da martiri, furono saggiamente ripudiati dalla Chiesa di Roma consequente nel suo ufficio di sistemare in modo possibile elementi così opposti quali sono la vita sociale e la Rinunzia ascetica. Lo stesso sarebbe accaduto, come ho già accennato, dieci secoli più tardi, a S. Francesco; s'egli, più mite, non avesse ceduto, perdendovi la vita di crepacuore quando la Regola, ch'egli assicurava di aver ricevuto dal Cristo in persona con la raccomandazione di applicarla *sine glosa, sine glosa, sine*

(1) Vedi le Meditazioni, le Confess. ecc.

glosa, la vide tra le mani di Gregorio IX e di Frate Elia, riempirsi di glose tutt' altro che di suo gusto.

L' ideale religioso, che è ascetico per sua natura, non può convenire alla società. Come già osservai, gli Evangeli possono ben esser norma a gente che prende la vita come viene viene, giorno per giorno; e anche meglio potevano convenire nei primordi del Cristianesimo, a gente che aspettava tra qualche anno al più la fine del mondo. Come prender sul serio quel che tra poco, forse domani, sarà distrutto, annientato per sempre? Ma con tali idee non si può governare una società che vede secoli avanti a sè. Questa deve seguire le sue vie prendendole sul serio e non sottostare alla plumbea sorveglianza di preti e frati; quantunque il Monachismo (lo si noti bene) al suo posto, avrebbe spontaneamente un alto valore anche per la società civile, come dirò qui appresso. L' ingerenza di preti e frati con tendenza o, almeno, con ideali ascetici, non produce nella vita civile che ipocrisia, bigottismo, superstizione, fanatismo ed anche stupidità, come effetto della oppressione di quel libero fiorire dello spirito nelle arti e nelle scienze; le quali, in certo modo e dentro certi limiti, compiono l'ufficio di vera religione, essendo arti e scienze possibili solo là dove l'uomo con sincero disinteresse segue una visione o uno scopo del tutto oggettivi. Dove questo manca, non si ha che traffico industriale; tanto nelle scienze che nelle arti.

Ora, la Chiesa cattolica col suo Clero e il suo Papato e anche coi suoi Monaci, volle a poco a poco avere in mano le redini del mondo intiero, educarlo a suo modo; e il Cristianesimo divenne

così tutt'altro che un sostegno della Società civile; ne fu anzi un elemento dissolvente. Si deve in gran parte al Cristianesimo lo stato di disgregamento, le lotte incessanti, l'anarchia che turbarono il Medioevo, specialmente in Italia. Perchè malgrado delle invasioni barbariche, passato quel terribile periodo, la società e i principati civili, se fossero rimasti liberi di seguire quelle norme che la pratica stessa della vita dètta agli uomini, avrebbero finalmente ritrovato un relativo equilibrio ed ordine. Ma la primitiva spontanea avversione della Chiesa in genere e specialmente dei monaci ad ogni cultura laica, la posizione ambigua della Chiesa di Roma, mezzo ascetica, mezzo mondana (ambiguità che per mezzo del clero e dei Monaci si estendeva a tutta la Società e agli altri mali aggiungeva quello terribile di una complicazione e confusione enorme nelle forme legali della vita) perpetuava il disordine con le continue brighe, intrighi, violenze e rivendicazioni, anche se giuste e grandiose come sotto Gregorio VII, ma più spesso dannose come alla caduta del regno longobardo o sotto Innocenzo III. È triste pensare alla fine degli sforzi politici intelligenti e bene intenzionati di un uomo geniale come Federico II, infrantisi contro la ostinazione pretesca, tanto tenace passivamente, quanto attivamente sterile. Oltre a ciò è impossibile che un clero, escluso dalla vita naturale del mondo e sempre alle prese con le esigenze e le lusinghe del mondo stesso, non finisca per essere sopraffatto dalle ambizioni e dai vizi. E, d'altra parte, non si trova ogni giorno un uomo d'acciaio come Gregorio VII, per contrastare ad un male così tenace, provocato dalla stessa falsa posizione in cui si trova un clero secolare. Spe-

cialmente riguardo alle relazioni sessuali, si trascina per tutto il medio evo uno stato violento di cose e di pensieri che tiene in convulsione tutta la società. Non parliamo poi qui dei monaci divenuti guerrieri, allorchè sotto il bel nome di *abbacomites*, abati e vescovi e anche papi scorrazzavano a cavallo con elmo e corazza e spada sguainata. È vero che quei tempi (parlo specialmente del X e XI secolo) reclamavano spesso tali mezzi di difesa — e di offesa; ma è vero anche che quei tempi furono in gran parte il frutto appunto dell'immischiarsi del Clero nelle cose del mondo.

E non parliamo anche della profonda corruzione che, specialmente in Italia e più specialmente nel clero, un tale Ideale ascetico imposto alla società civile, produsse; quando il mondo accortosi della falsa posizione di quell'Ideale in seno alla società e infastiditone, cominciò col Rinascimento a deriderlo, a disprezzarlo e, per naturale reazione, a sollevargli contro col più sfacciato cinismo non solo la difesa ma la glorificazione del vizio; quando, insomma cadiamo in quei splendidi e tristissimi tempi dei quali dice il Macchiavelli: « non è cosa « alcuna che li ricomperi da ogni estrema miseria, « infamia e vituperio; dove non è osservanza di « religione, non di leggi, non di milizia; ma sono « maculati d'ogni ragione di bruttura. E tanto sono « questi vizi più detestabili quanto ei sono più « in coloro che seggono pro tribunali, coman- « dano a ciascuno e vogliono essere adorati » (Discorsi, II).

Dalla storia del Medioevo (che è anche quella della potenza del Cristianesimo, giacchè dal secolo XV in poi, non ha fatto che perder terreno) si può imparare a quali conseguenze porti il voler

fare di una dottrina di rinunzia al mondo e alla vita, la educatrice della vita sociale. Il significato, il valore di una tale dottrina non ha diretto rapporto col mondo. È invece il mondo o, per dir meglio, sono i singoli individui viventi nel mondo che nei loro turbamenti, nelle lotte e nel dolore della vita possono levare lo sguardo alla religiosità vera e trarne quel conforto che viene dalla prova di fatto di un distacco assoluto da tutto o, almeno, dall'esempio di uomini che con piena sincerità tendono ad esso. Ma questo distacco, questa rinunzia, che è il più misterioso atto della libertà intima dell'uomo, non deve, non può essere imposto alla vita; anzi neppure deve far parte della educazione. Al vivere bastano ideali che dalla vita stessa traggono il loro valore come il mondo antico ne ha dato tante volte l'esempio traendo da essi la energia dell'azione e quella della repressione, tanto dell'individuo su sè stesso, quanto della società sugli elementi dannosi al consorzio civile. Questi ideali che hanno radice nel senso stesso della vita (la famiglia, la patria, la umanità) sono i soli che ad essa convengano; e dove essi mancano, non valgono mitologie religiose nè tanto meno una educazione claustrale; che presto si trasformano in vacue formole, ipocrisia, fiacchezza e basse superstizioni. Nelle quali degenerazioni l'egoismo, la frode e ogni delitto si aprono la via, con tutta facilità giustificandosi.

La religione in una società civile e colta e anche nel popolino, potrebbe ridursi a ben poca cosa quanto alla forma (dogmi, riti) pur restando moltissimo nella sostanza. Perchè è già una grande cosa, anzi la principale, il confessare che dalla vita non è possibile estirpare il male e che perciò

quella fede nella vita di cui portammo come esempio i Romani della prima Roma, non consiste già nel desiderio di godersela, la vita, e gittar sugli altri ogni fastidio per liberarne sè stesso; ma, al contrario, in quello di sottometterla ad una idea superiore all'interesse egoistico, sia nell'amor di patria, sia in quello dell'umanità che, più propriamente, in questo caso devesi dir «compassione»; poichè veder davvero così largamente la vita, significa sentirne anche da ogni parte i mali che ne son retaggio; il che non lascia luogo a grandi disegni. Da questi ideali soltanto può nascere il desiderio di ordine, l'amor della giustizia e la forza d'obbligarvi i recalcitranti. Perchè come tutti sanno o dovrebbero sapere, non basta far buone leggi se non vi è la buona volontà di seguirle e farle seguire. E questa buona volontà purtroppo non si crea come si crea una legge. Essa è la forza motrice e la legge non è che il modo dell'azione. Ora, i modi si possono creare — la forza no. La buona volontà *se nasce,* nasce spontanea dalla cognizione chiara e confessata delle condizioni reali della esistenza e non da sogni. Nel tener presente all'uomo questa cognizione chiara delle condizioni reali delle cose e nelle conseguenze pratiche che ne derivano, consiste tutto l'ufficio di una vera religione riguardo alla società. In questo senso deve intendersi l'efficacia benefica esercitata dal Cristianesimo sul mondo romano, quando il semplice diffondersi delle nuove idee portò spontaneamente l'abolizione o il mitigarsi delle dure leggi e delle crudeli usanze dell'antichità pagana. Quale diversità tra questo benefico, spontaneo effetto e le deplorevoli conseguenze della immediata ingerenza di preti e frati nel governo

civile! Intolleranza stupida e feroce eretta a sistema — ecco il frutto della così detta teocrazia. Intolleranza di cui non v'è altro esempio nella storia; perchè anche le persecuzioni che i Cristiani soffersero sotto i Pagani, non ebbero per motivo la pura diversità di pensiero o di culti — di questi era piena Roma — ma il timore, tutt'altro che ingiustificato, per l'esistenza stessa dell'Impero. Le esplosioni di furore popolare contro i Cristiani, come anche in altri tempi il furore distruttivo per esempio dei Mussulmani, non nascevano da intolleranza dogmatica e non hanno nulla a vedere con quel procedere regolare con forme legali, a sangue freddo e magari contro la propria coscienza, nell'opprimere in modi assai peggio che bestiali, e per semplici opinioni teoriche, uomini che dagli stessi giudici nel loro intimo dovevano esser riconosciuti come tutt'altro che perversi. In una parola: la « Santa Inquisizione », e analoghe cortesie legali presso i Protestanti, sono un non invidiabile privilegio dei soli popoli europei accecati dal fanatismo dogmatico (1).

La tendenza ascetica di una religione che, come il Cristianesimo, vada al fondo delle cose e la sua

(1) Sul modo, per es., come gli Arabi mussulmani trattarono i Cristiani in Spagna, abbiamo tra altro una interessante lettera di un vescovo spagnuolo della metà del secolo X: « Resistere potestati, verbo prohibemur Apostoli; tantum hoc unum relictum est solatii quod in tantae calamitatis malo, legibus nos propriis uti non prohibent; qui quos diligentes christianitatis viderint observatores, colunt et amplectuntur, simul ipsorum convictu delectantur, cum Judaeos penitus exhorreant. Pro tempore igitur hoc videmur tenere consilii, ut quia religionis nulla infertur jactura, caetera eis obsequamur jussisque eorum in quantum fidem non impediunt obtemperemus ». — Precisamente come fecero poi gli Spagnuoli in America!

superiorità ad ogni confine nazionale — sono queste appunto le qualità che la rendono inadatta al governo sociale e politico. Quando le religioni come le antiche pagane (compresa l' ebraica) facevano parte della vita di una nazione, si comprende come la vita sociale e politica non solo non trovasse in esse inciampi, ma piuttosto un potente sostegno. Che anzi una religione può esser così strettamente nazionale e giungere a tale eccesso di esclusivismo da diventar causa di rovina. È appunto quel che accadde al popolo ebraico. Ma questo è raro. Le religioni greca e romana hanno dato l'esempio di ben altra tolleranza (della lotta tra Paganesimo e Cristianesimo dicemmo sopra).

Non intendo far la difesa del nazionalismo in religione; ho detto sopra e ripeto qui che la superiorità del Cristianesimo sulle religioni antiche consiste appunto nella sua tendenza ascetica e nella indipendenza da ogni limitazione nazionale. Ma siccome poi queste limitazioni esistono di fatto come prodotto necessario delle diverse condizioni fisiche delle regioni abitate — così una religione che si sollevi a tale altezza da giudicar la vita in sè stessa al disopra di ogni particolare forma sociale, è e deve restar fuori di essa vita sociale che, per sua natura, è anche nazionale. Ad un completo scomparire delle barriere nazionali crederò il giorno in cui saranno scomparse le diversità di razze; e Italiani, Russi, Inglesi, Africani e Tedeschi e Indiani e Lapponi, avranno i medesimi gusti e le stesse abitudini perchè la terra produrrà in Africa e nella Scandinavia i medesimi frutti e tutti i paesi avranno un medesimo clima. Quando i moderni socialisti internazionali avranno realizzato questi miracoli e il lupo andrà secoloro

a pascere con l'agnello e i tronchi stilleranno miele — allora cadranno da sè anche i confini nazionali. Ma fino a quel giorno, noi resteremo italiani, i tedeschi tedeschi, i turchi turchi, ecc., ecc.

Ed ecco il semplicissimo «perchè» una religione che mira al problema eterno ed universale della vita, non possa essere rimpicciolita come le antiche in confini nazionali e, per diretta conseguenza, non possa neanche immischiarsi di politica, nè di questioni sociali.

La società civile ha le sue proprie vie; e quanto all'altissimo ideale religioso, basta a lei il sapere o, meglio, vedere l'esempio vivente di quella dottrina che all'uomo disilluso della vita, apre le porte del Mistero. È per questo che nel Buddhismo non vi fu mai un clero, ma solo un monachismo del tutto separato ma pur congiunto ad essa da un reciproco legame di carattere veramente sacro; in quanto che la riverenza verso quella Rinunzia è per sè stessa un freno spontaneo alle durezze della vita ed in tal modo un fattore di civiltà; e in quanto che nulla vieta che la viva voce o una letteratura religiosa, per opera dei Monaci, possa agire direttamente sull'animo del popolo quando questa azione (come accade in Birmania e altri paesi buddhisti) si mantenga lontana da ogni interesse, da ogni ingerenza politica e sempre conscia della radicale diversità che separa il Monachismo dalla società civile. Il che è facile, anzi, naturale dove il dogmatismo è appena rudimentale, dove non esiste un clero e dove i monaci non hanno parte alcuna nel governo nè in qualsivoglia genere di amministrazione e per conseguenza nessun interesse pratico nella società.

Come il Faro splende lontano a chi ha occhi per

vedere e questi può, se il vuole, regolare la navigazione mirando a quel punto anche se non vorrà direttamente volgersi ad esso; così l'obbietto supremo e misterioso della religiosità (la Rinunzia) può, sebbene fuori e lontano dalla Società, illuminare, render conscio l'uomo di quel che egli possa aspettarsi dalla vita e perciò anche di quel ch'egli deve alla Società.

Questi sono i concetti e i sentimenti ai quali dovrebbero informarsi le così dette classi dirigenti. Che se invece, come purtroppo accade, innanzi ai mali della società civile esse restano indifferenti, oppure, per scagionarsene, illudono sè stesse e il popolino con sogni di future perfezioni legali e analoghe felicità sociali — esse distruggono la base di ogni miglioramento. Poichè questa base non è e non può esser altra che la conoscenza e la confessione delle vere condizioni della vita coi mali ch'essa porta con sè necessariamente e ai quali nessuno dovrebbe incondizionatamente sottrarsi. Questa sola può esser la base di quella giustizia di cui le leggi non sono che la forma; leggi che restano lettera morta ogni volta che quella base vera (che è poi la *charitas,* da cui nasce il sentimento del dovere) manca. E se le classi dirigenti, prive di tal base, pèrdono ogni diritto all'esistenza, assai più ciò deve dirsi del Monachismo che facilissimamente degenera in rifugio della pigrizia, dell'ignoranza e degli intrighi. Gli esempi storici abbondano.

Certo il Monachismo è nella vita, uno strano problema. Dal punto di vista della società civile, il Monachismo, non v'è dubbio, segna una anormalità, anzi, una contradizione; così che si comprende che una Società bene ordinata, possa guar-

darlo di malocchio, come un elemento estraneo e ripugnante. Ma sarebbe molto facile risolvere le questioni e farsi un concetto preciso e sicuro della vita e del mondo se, preso un punto di vista, si potesse restar fermi in quello e, rifiutando ogni altro aspetto chiudersi in una intransigenza assoluta. Ma il mondo non è così semplice. Tutto è ambiguo, variabile; tutte le cose (dice un vecchio proverbio) hanno il dritto e il rovescio. Lasciando anche da parte il lato utilitario della questione, se c'innalziamo a quello che è l'oggetto di questo scritto, ci troviamo subito innanzi alla domanda che, sorta già nelle menti più nobili e acute, prese col Cristianesimo un' importanza capitale, turbando non più qua o là solitari pensatori, ma la coscienza collettiva di popoli intieri: la domanda circa il valore stesso della vita.

Fin che l' uomo si mantiene nei limiti di un puro e vero amor di razza o di patria, egli trova in quello tutto il valore della vita. Tale è il caso dei Romani nei bei tempi eroici della Repubblica. Ma quella certa limitazione (come appunto accadde in Roma) suppone anche una limitazione intellettuale; e quando questa si apre a nuove conoscenze e a più alto vedere, sorgono nuovi problemi; ed il valore stesso della vita cangia a poco a poco agli occhi dell'uomo. Questo fatto che spontaneamente si produce nel mondo, porta una nota discordante nella Società; nota che è inutile nascondere, come è inutile combattere. E, d'altronde, chi oserebbe combattere questo aprirsi della coscienza a più alte vedute, solo in nome di una convenienza sociale che, più o meno, non vede oltre il vivere per vivere? Sparta e Atene son là nella storia come eloquente esempio di virtù e

rozzezza da un lato e genialità e perturbamenti dall'altro. Ora, chi potrebbe scegliere senza esitazione tra l'una e l'altra parte? E, d'altronde, chi avrebbe potuto soffocare lo slancio della Roma primitiva verso la cultura greca? Che ottenne Catone?

Se ora, da questi esempi risaliamo a più vasti movimenti intellettuali e morali, chi avrebbe potuto (ci domandiamo) soffocare il sorgere della nuova coscienza cristiana? E se in questa si svelava un concetto della vita così opposto all'antico naturale da portare a quella fuga dalla vita, culminante nel Monachismo — si potrà per questo condannare un sentimento che infuse nella società corrotta e decaduta, concetti nuovi divenuti poi universale fondamento della civiltà risorta?

Sono fatti questi, che si sono verificati come in Europa col Cristianesimo, così in Asia col Buddhismo. Ad un periodo di lunga esperienza della vita, succedette una più intima conoscenza della vita stessa; e alla fede istintiva nella Natura, succedette la più grande delle rivoluzioni: la condanna della Natura. Questo dissero le tre grandi religioni: il Brahmanesimo, il Buddhismo e il Cristianesimo. Dal momento in cui tale rivoluzione si compie, comincia in seno alla Società quel perturbamento di cui parla il Cristo (1). E se questo, naturalmente, apparisce come un danno agli occhi di un saggio politico (per es. di Catone) resta tuttavia come spontaneo e incoercibile prodotto di una più elevata coscienza del mondo; coscienza che noi tutti (non dobbiamo dimenticarlo) cer-

(1) « Non veni pacem mittere sed gladium » (Matt., X, 34; cfr. Luc., XII, 51).

chiamo e glorifichiamo — a meno che non si preferisca lo stato selvaggio o (ciò che torna al medesimo) le utopie di Rousseau e dei moderni socialisti.

Ogni cosa (ripeto) ha il suo dritto e rovescio. Tal è la vita; e nulla è più vano quanto l'ostinarsi a veder le cose solo da un lato. Il Monachismo è vero, non può, non deve immischiarsi negli affari della Società; ma, d'altra parte, l'Umanità giunta a mirar nella vita più profondamente di quel che fecero Greci e Romani, trovasi impigliata in problemi che gli antichi non conobbero; problemi tuttavia di tal natura ch'essa stessa si vergognerebbe del volerli ignorare. Le difficoltà in cui la *charitas* cristiana ha involto la Società civile dal giorno in cui, per essa, la schiavitù scomparve a poco a poco dal mondo civile, non bastano a soffocare quel nobile desiderio, qualunque siano le conseguenze a cui conduce.

Come già dissi, non è nelle intenzioni di questo lavoro avventurarsi in previsioni positive. Certo è che una separazione rigorosa tra Monachismo e Società civile s'imporrà se veramente un risorgimento religioso avrà luogo e se gl'inconvenienti che abbiamo lamentati vorranno esser tolti. Che tale sia stato, in fondo, anche il concetto cattolico distinguendo il Monachismo dalla Società civile, io non voglio negare; ma questa distinzione fu più di nome che di fatto e non portò mai ad una vera separazione; e la Chiesa cattolica (Gerarchia) deve appunto a questa confusione di fatti e di teorie la sua esistenza, come mediatrice e regolatrice nelle lotte che ne nacquero.

Al finire del Medioevo le cose mutarono. Quasi tutto il mondo cristiano sentì il bisogno di scio-

gliersi da queste artificiose e forzate relazioni e di vivere una vita più vera; ma solo una parte ebbe l'energia di farlo, discendendo al tempo stesso da quell'ideale che era stato origine e fondamento del Cristianesimo e riducendo la religiosità a quel livello che può accordarsi con la vita sociale e liberandosi a poco a poco specialmente dalle odiose pastoie dogmatiche, falsatrici d'ogni cultura e anche della moralità. La Riforma protestante ripudiò l'ascetismo, nel che fu sincera; e l'ipocrisia non ebbe più occasione di salire oltre quella misura che, più o meno, si trova sempre nel mondo. E la vita sociale se ne avvantaggiò; anzi, lo stesso sentimento religioso ne divenne più schietto, più veramente intimo; sebbene in modo così pedestre da toccare spesso la puerilità. Il Rinascimento (che fu, in fondo, un ritorno agl'ideali pagani) penetrò presso i Protestanti anche nella vita del popolo, in una moralità, se vuolsi, teoricamente meno elevata, ma praticamente più solida, come era stata quella dei primi secoli di Roma pagana. Lo stesso press'a poco potrei dire dell'Inghilterra, dell'America, della Svizzera, ecc.

Non così avvenne nei paesi latini, i quali (l'Italia specialmente) dalla tristissima indifferenza morale, caddero piuttosto nel cinismo. Nei paesi rimasti cattolici la Rinascenza ebbe un significato principalmente estetico; del resto, rapidamente caduto nel barocco, nel manierismo e nel vacuo delle bazzecole letterarie; ma risorgimento morale non vi fu; e tanto meno, risorgimento religioso. E se più tardi si può parlare di grandi azioni disinteressate, di nobili entusiasmi, ciò avvenne fuori del Cristianesimo e a dispetto della Chiesa romana; come per es. la ricostituzione politica dell'Italia.

Nei paesi cattolici quello che dopo l'epoca critica del 1500 rimase di Cristianesimo prese forma nuova nel Gesuitismo; il cui vero scopo fu di salvare non il Cristianesimo, ma il Papato. Nel che, certamente, agì con mirabile tenacia e abnegazione; ma come lo scopo non era più schiettamente religioso, così non lo furono neanche i mezzi. L'adattamento di cui nei tempi ancora malleabili della sua formazione aveva dato prova la Chiesa nei campi religioso, politico e teorico, fu largamente esteso dai Gesuiti in quello morale, con danno enorme della rettitudine nella vita sociale, imbastardimento delle arti e, per quanto era possibile, anche delle scienze. Poichè di arti e scienze i Gesuiti s'impadronirono subito e a tutto potere, per farne strumento ai loro disegni, favorendo al tempo stesso, anzi, instillando con ogni cura l'indifferenza dei migliori alla cosa pubblica. Pessima abitudine creata già dalla influenza monacale nel Medioevo e che continua purtroppo ancora nei paesi cattolici e specialmente nella Spagna e nella nostra Italia; ed è causa del predominio dei disonesti nelle amministrazioni e nel governo; con quali risultati non è necessario commentare oggi (1). Tutto ciò si deve in grandissima parte ai Gesuiti; poichè fu loro creazione il sistema del «salvar le apparenze» cullando nell'indifferenza, nel nullismo morale, nella corruzione (dove si trovava), la coscienza dei popoli.

Quale sia stato e quale sia l'ideale dei Gesuiti riguardo alla vita sociale, lo si vide bene in quella famosa repubblica del Paraguay da essi fondata

---

(1) Vedi la nota a pag. 7.

e governata. Ridurre cioè gli uomini a greggi di animali ben nutriti, sani e vegeti, in un salutare lavoro quotidiano ben pesato relativamente alle forze e alle attitudini di ciascuno; convenienti ricreazioni con stupidissime feste mezzo religiose mezzo coreografiche; qualche frustata a tempo opportuno con obbligato bacio di mano al frustatore; leggere e scrivere quanto appena appena bastasse per gli usi delle aziende; poichè (come osserva il buon Muratori (1)), con saggio provvedimento si evitavano così disordini in un popolo del cui prontissimo ingegno sono testimoni parecchie lettere degli stessi Gesuiti. Insomma uno Stato perfettamente socialista da raccomandarsi ai vari Turati e Treves dei giorni nostri; colla sola differenza che i Gesuiti, dato il loro punto di vista, giudicavano poi le cose colla testa e le dirigevano analogamente; mentre i sullodati partono, al solito, dalla supposizione che solo per difetto delle istituzioni, manchi la Giustizia sulla terra. Non vogliamo negare in ogni caso a questa sciocca opinione la scusante della generosità; ma non si deve neanche negare ai Gesuiti il vanto di avere avuto nel cranio un cervello capace di vedere le cose come sono e regolarle in conseguenza (2).

---

(1) L. A. Muratori: « Il Cristianesimo felice ».

(2) Scrisse già Lao-tsé, la bagattella di 2500 anni sono, che quando tra gli uomini non vi fu più giustizia, non si fece che parlare di giustizia; quando non vi fu più amor filiale, non si parlò che di amor filiale; e in genere, quando non vi fu più virtù, si parlò sempre di virtù. Così sotto l'ubriacatura delle utopie socialistiche, mentre l'egoismo infuriava e le leggi si ponevano sotto i piedi, volavano i più spampanati sogni di dominio assoluto dello Stato sull'individuo e di sottomissione claustrale degli interessi egoistici a quelli dello Stato.

Ma lasciando questo punto, certo è che i Gesuiti avrebbero voluto ridurre l'Europa e il mondo ad uso Paraguay. E il Papato che deve ad essi l'essere scampato dal naufragio protestante, rimase in loro balia e da loro si lasciò condurre come già prima, dai Domenicani.

A questo proposito devesi notare come ad ogni sorgere di un nuovo Ordine religioso in difesa della Chiesa, questa sia scesa di un gradino. San Benedetto, S. Domenico, S. Ignazio segnano tre epoche nella storia della Chiesa. Con S. Benedetto il Monachismo, favorito da Roma entra in occidente e si fa sostegno del Papato, ma anche benefico moderatore della rozzezza di quei tempi. Presto il Papato ne avoca a sè la diretta dipendenza sottraendola ai vescovi e ne fa in certo modo il suo Pretorio. Con S. Domenico la cultura progredita e aspirante a liberarsi dal controllo ecclesiastico, viene rafferrata dalla forte mano dei Predicatori e colle scuole e coi roghi, sottomessa. Invano il Poverello di Assisi, colla sua assoluta noncuranza d'ogni cosa terrena vuol condurre gli uomini tutti dietro il puro Evangelo. Il senno di Gregorio IX, *suaviter in modo, fortiter in re*, riconduce bene o male il nuovo Ordine sulle vie possibili al mondo; e i Francescani gareggeranno coi Domenicani negli studi e nella predicazione, secondo le intenzioni di Roma. S. Francesco piange, si ritira e muore; e lo spirito di S. Domenico rimane il dominatore. La religiosità medioevale sotto la diretta ingerenza fratesca si fa più formale, più dottrinale, meno intima — e la Chiesa cattolica scende di un gradino.

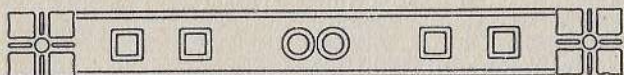
Con S. Ignazio lo stesso processo si ripete, ma in tono ancora più basso. Qui non troviamo a

fianco del nuovo Fondatore un nuovo S. Francesco d'Assisi. Qui ogni poesia è morta. S. Ignazio o, se si vuole, il suo successore, Diego Lainez, domina assoluto. Vera abnegazione, ripeto, in tutti i nuovi pretoriani papali, martiri del nuovo sforzo per salvare il Papato; ma l'Idea informatrice (direbbero gli Scolastici) è misera. Frutto di teste logiche, ma strette, non animate da un soffio di vero sentimento religioso e perciò fanaticamente attaccate ad una vecchia istituzione che solo con mezzi non confessabili poteva ormai essere difesa. Perchè certo i Gesuiti non potevano in Europa agir subito con la disinvoltura usata verso i selvaggi del Paraguay. Da ciò quello speciale girare attorno alle questioni, quell'agire con la sinistra mostrando di muover la destra — insomma quella ipocrisia a cui è rimasto appunto il nome di « gesuitismo ».

E la Chiesa discende di un altro gradino.

La ragione di questa discesa sta nel fatto che la cultura sempre più elevandosi dai tempi di S. Benedetto a quelli di S. Ignazio, allontanava a poco a poco dalle forme dogmatiche cristiane le menti più aperte; il che naturalmente portava un abbassamento della coscienza comune cristiana. E vi portava disgraziatamente anche una tale facilità d'essere attaccata dallo spirito antireligioso, e che non fa meraviglia se il Cristianesimo, avanti ai sogni sociali-umanistici a cui l'uomo è naturalmente inclinato, siasi trovato senza difesa da poi che i roghi e le carceri non sono più a sua disposizione.

*
* *

Se ora, lasciando queste considerazioni sulle conseguenze dell'immischiarsi di una religione ascetica nella vita sociale, prendiamo a considerare la influenza che il Cristianesimo possa un giorno esercitare sul formarsi di una nuova religione — non v'è dubbio che nella Chiesa cattolica si conserva a questo riguardo una importanza maggiore che non in quella Protestante. Questa, rotto una volta il freno dogmatico andò spezzandosi a poco a poco in tante opinioni quanti cervelli; cosa che, com'è naturale, ha portato col tempo un tale indebolimento nel dogmatismo protestante che quei popoli possono ormai quasi dirsene liberi. Fortuna per loro; poichè da questa libertà sorse per essi una vita sociale e intellettuale più in armonia con le mutate condizioni mentali e con le nuove scienze; e perciò anche più fiduciosa nelle proprie forze, più seria e più attiva. Ma il Cattolicismo rimane pur sempre il tronco originale di cui le varie Chiese che se ne distaccarono non sono che rami. E se vogliamo parlare di una possibile futura religione che, succedendo alle attuali ne sarebbe per necessità anche una conseguenza (almeno in parte) — è naturale che il tronco originale, dove solo ritrovasi il complesso ordinato di tutte le sue dottrine, resti anche come la sorgente principale dei nuovi concetti ai quali la supposta nuova religione si informerebbe.

CAP. VIII.

EPILOGO.

Chi mi ha seguito fino a questo punto, probabilmente si sarà maravigliato della mia supposizione che possa tornare un tempo in cui gli uomini si dieno a meditare le molte e complicate e anche strane questioni che siamo venuti rapidamente esaminando. Abituato al vivere dei nostri tempi, egli forse non vedrà in una religione che un tradizionale andazzo di abitudini e convenienze sociali sopra di cui non vale la pena di discutere nè *pro* ne *contra*. E non v' è dubbio; se lo stato d'animo oggi dominante dovesse indefinitamente protrarsi, non vi sarà nè una nuova religione nè una revisione delle antiche. Ma quel lettore deve rammentarsi che appunto in questi lunghi periodi in cui si vive di quella vita che, per quanto riguarda l'animo, non differisce molto da quella di ogni altro animale e quasi delle piante — l'egoismo più stupido e più frollo snerva a poco a poco la compagine sociale; l'uomo non più attratto da cose grandi di nessun genere, finisce per guardar solo sè stesso, non d'altro curandosi che del viver bene; vivere, intendo, comodamente e allegramente. Allora chi sta in basso vuol ralle-

grarsi anch'egli; chi sta sopra non ne capisce o non ne vuol capire il perchè; si viene ai litigi, alle lotte, le miserie umane si fanno più dure, l'incertezza delle condizioni civili produce un malessere, una irritazione generale, i costumi si guastano, la vita anche per le genti grosse perde molto dei suoi sorrisi e quelle strane domande delle quali (suppongo) il lettore si maravigliava, tornano ad occupare gli animi con una intensità di cui si perde poi la memoria e finisce per sembrare ai posteri quasi inverosimile. Perchè il sorgere di una religione non è già l'opera di un fantastico innovatore che si prenda il gusto di inventare e sparger favole. Di tali, certo vi sono stati e vi sono; ma l'opera loro vive e muore con loro. Così, per es.: le storielle spiritistiche, ecc. Di queste cose non vale la pena di parlare. Quando un sistema di nuove dottrine religiose sorge e si diffonde stabilmente, gli è che quello è un momento straordinario nella vita dei popoli; e quando la nuova religione giunge a conclusioni dove, (come nel Buddhismo e nel Cristianesimo) la Natura, la Vita stessa è per dir così, tratta in giudizio; quando, in opposizione diretta a quei culti in armonia con la Natura in cui consisteva il Paganesimo, vien stabilita una separazione tra Religione e Natura, netta così che la Vita vien dichiarata vana e colpevole fin dalle sue radici e perciò incapace di salute, così che la via nuova del religioso non è più altra che la Rinunzia perfetta a tutto ed a sè stesso — allora, quel momento è da dirsi più che straordinario; esso segna il punto fermo nel discorso della vita. La vita non ha più altro da dire per chi giunse a tanto.

Queste cose, lo so, oggi pajono sogni. Un let-

tore, ignorante di storia, tanto europea che asiatica, potrebbe credere ch'io parli di favole, press'a poco come della caduta di Fetonte o cose simili. E non è da maravigliarsene. Nella storia del mondo poche volte l'umanità si levò a tali altezze; e i monumenti che ne rimangono sono le tre grandi religioni: il Brahmanesimo, il Buddhismo e il Cristianesimo. Ma, ripeto, altro è il sorgere di una religione, altro e l'andazzo di cui dicemmo; e tutte e tre queste religioni si trovano oggi nel letargo dell'andazzo. Più di tutte il Brahmanesimo che quasi non è più se non un interessante sistema filosofico tra i dotti e un ammasso di superstizioni tra i popoli. Meno di tutte il Buddhismo che il alcune regioni si mantiene ancora in ammirabile purezza ed efficacia pratica. Dei paesi cristiani abbiamo parlato.

In essi (specialmente nei cattolici) resistono sopra tutto la solida gerarchia ecclesiastica e le pratiche tradizionali; ma del sentimento vero originale rimane ben poco. Qui, guardando al futuro, nell'attesa lunga forse, ma non vana, di un ritorno a più alto vedere che non è il presente, aggiungerò come somma e conclusione le osservazioni seguenti.

Nella lunga lotta tra Chiesa e Impero, si intromise a poco a poco un altro elemento: la rinascenza della cultura, prendendo le mosse naturalmente dell' antica. In essa l' intelletto tornò a sentirsi autonomo e desideroso di scuotere il giogo dogmatico impostogli dall' infelice connubio col monoteismo semitico al quale necessariamente dovette adattarsi tutto il resto della teoria cristiana. Questo risveglio dell' intelletto condusse poi all' Umanesimo col trionfo di fatto, se non confes-

sato, del sentire e del pensare antico sulle teorie e anche sul sentimento cristiano. Perchè, dopo l'effimera parvenza di conciliazione fra dogmi e filosofia come tra ascetismo e natura (di cui è frutto la Divina Commedia), il sentimento religioso era andato sempre più affievolendosi cedendo il posto all'antico Paganesimo ; e coll'Umanismo appunto parve ristabilito quell'equilibrio in cui la società civile, liberandosi dalle pastoie ecclesiastiche, può trovar la propria via. Ma fu momento breve e che fa epoca. Da quel momento di bell'entusiasmo ad oggi son passate centinaia d'anni nei quali si maturarono avvenimenti che, pur tra lo splendore delle arti e delle scienze, rivelano un grave decadimento morale in quasi tutto il mondo cristiano. Alle sciagurate, ma pur sempre grandiose lotte medioevali tra Chiesa e Impero, tra Dogmi e Ragione, succedettero nei tempi nuovi lotte dinastiche, ruberie di regni considerati come proprietà private ; lotte e ruberie condotte con le arti dei masnadieri e dei pirati e dove il Cristianesimo fu trascinato nel fango del più abbominevole fanatismo ed egoismo. Ricordo solo le orrende pagine della storia francese nel secolo XVI, e la corruzione generale.

A questa indegna gazzarra dei principati assoluti, pose fine il sentimento di nazionalità ringagliardito dalla partecipazione dei popoli alle cose pubbliche. Se non che la naturale gelosia tra nazione e nazione ne divenne tanto più sospettosa e causa di nuove fierissime lotte. Si vide così ancora una volta quel che sempre, dopo un lungo periodo di civiltà, di cultura e di ripetute esperienze sociali, diviene finalmente evidente ; come, cioè, non per questo o quel difetto nelle forme del

vivere nascano gli odii civili, le inimicizie interne ed esterne, le oppressioni di popoli, le guerre e tutte insomma le infinite forme di sofferenze umane; — ma per il male inerente essenzialmente alla esistenza; quel male di cui divenne già conscio il mondo antico dopo un simile lungo periodo di civiltà, di cultura, di esperienze sociali; tanto da divenir dottrina espressa e canonizzata nel concetto di una « colpa originale » nella natura stessa della vita. Questa, in contrapposto alle fisime umanitarie, è la grande conquista fatta sul Paganesimo antico. Grande e benefica conquista: perchè solo da una libera conoscenza della realtà delle cose, può nascer tutto quell'ordine che nel mondo può sperarsi. E, come nei tempi in cui si preparava il nuovo sentimento cristiano, così oggi guardiamo verso il futuro; e mentre una parte degli uomini si culla in quelle solite utopie umanitarie, l'altra consciamente o inconsciamente, va aprendo la via verso un nuovo e più razionale sistema religioso che, eliminato ogni contrasto coll'intelletto, sia un giorno manifestazione di quella stessa conoscenza vera della vita che si conviene a chi ha aperto gli occhi e che, sebbene sotto forme inadatte, erasi pur già svelata al nostro mondo occidentale col sorgere del Cristianesimo.

Di questa nuova possibile forma religiosa noi abbiamo cercato di prevedere almeno le condizioni negative: quel che non sarà, più che quel che sarà. E dalle nostre considerazioni è risultato che, supponendo non perduti i passi fatti dalla coscienza umana in ogni campo, questa non potrebbe recedere dal più importante: quello appunto che abbiamo veduto espresso nel concetto di una « colpa originale ». Dato ciò, è risultato ancora il

danno di un immischiarsi troppo educativo della religione nella vita sociale; e pur tuttavia come il semplice riflesso di un concetto veramente religioso possa indirettamente esser di grande benefizio all'umanità.

Ma un'altra grave osservazione ci è suggerita ora da tutte queste considerazioni: ed è che oggi non si saprebbe dove trovare un principio universale unificatore che raccogliesse i popoli in un anche relativo accordo, come nei tempi passati lo furono nell'impero di Roma e poi potè sembrar possibile nel Cattolicismo romano. Perchè da un lato manca oggi quella superiorità politica e civile di una singola nazione sopra le altre, in grado così eminente come lo fu della latina, producendo una vera fusione di tanti popoli sotto il suo impero; dall'altro, se è vero che lo spirito cosmopolita di Roma si trasfuse nel Cattolicismo e il sogno di un dominio universale fu sempre nelle mire del Papato; è altrettanto vero che un principio unificatore, era veduto dall'Impero romano nell'idea politico-legale sottomettendo ad essa quella religiosa: mentre il Papato lo vide e vedrà sempre nel suo sistema religioso dominante sul politico, riproducendo così l'antica discordia tra Spada e Pastorale, in guerra materiale se separati; e opprimendo, se uniti, ogni spontaneità e genialità di pensiero nella più odiosa delle oppressioni — la teocratica.

La storia insegna. Un accordo tra Religione è Stato suppone una religione nazionale e di carattere pagano; mentre una religione internazionale e con tendenza ascetica come la cristiana esige una separazione chiara e di fatto tra essa e la società civile. Un compromesso come il Cattoli-

cismo è per natura figlio dei tempi, variabile con essi e caduco come le circostanze che gli diedero origine. Da ciò la sua esistenza sempre agitata dal variare appunto delle circostanze in contrapposto alla brama irrealizzabile di stabilità assoluta; brama che conduce naturalmente a quella di un dominio anche assoluto. Già fin dai tempi di Costantino si sente questa brama nella lotta sorda cogli imperatori, non osando ancora la Chiesa manifestarla apertamente. I due poteri trovansi subito l'uno contro l'altro nell'affermare ciascuno il proprio primato e la dipendenza dell'altro da sè stesso. Durante la confusione delle invasioni il dissidio tace o riapparisce debolmente col lontano Imperatore greco. Ma al rinnovarsi dell' Impero d'occidente con Carlomagno, il piissimo Augusto fa subito sentir ben chiara la sua voce imperiosa al Pontefice Leone III. — Giovanni XII e Ottone I, Gregorio VII ed Enrico IV, Innocenzo III e Federico II, son come le pietre miliarie in questa lunga via di contrasti violenti, continui e inconciliabili. Oggi, poi coll'affievolimento della religiosità in tutto il mondo e colla completa caduta del sogno di un Impero universale, ci troviamo senza un barlume di principio unificatore. Siamo in piena disgregazione. Le nazioni trovansi oggi nel mondo come i singoli individui in una nazione senza amor patrio. « Ognun per sè e Dio per tutti » disse uno che non sentiva che il *sè*; ma il risultato ne è meglio espresso da un altro detto più sincero: *bellum omnium contra omnes*.

Non fa meraviglia se, avanti ad un tale spettacolo che di giorno in giorno si fa più triste e minaccioso, i sogni dei senza patria trovino fau-

tori. Lo stato di guerra continua, porta oggi a tali conseguenze. Dico « oggi » perchè la guerra non è sempre il peggiore dei mali ; assai peggiore è la mancanza d'ogni ideale, senza di cui ogni individuo non è che un centro di sconfinato egoismo o di viltà e la società un aggregato di nemici. Dal che nasce quel che così spesso la storia ha mostrato : che la guerra, presso un popolo guidato da un ideale, è produttrice di più forte unione e di più salde virtù ; mentre in popoli dominati da egoismo e da brama di godersi la vita, si risolve in uno sfacelo sociale e quindi in un rinfocolamento delle utopie comunistiche, sempre pronte come i microbi ad attaccare un organismo infiacchito. Così che oggi lo spettro di un nuovo periodo di barbarie sorge talvolta non senza ragione a impensierire chi sa guardare un poco più lungi dall'immediato domani. Purtroppo l'Europa è divenuta piccola per tante nazionalità diverse che si urtano, si scavano l'una l'altra il terreno sotto i piedi ; ma, d'altronde, esse esistono di fatto e sono realmente diverse, molto diverse ; e ad una fusione o anche ad un semplice accordo internazionale non può credere se non chi ha l'abitudine di sognare ad occhi aperti. Certo, di fusioni di popoli la storia ci dà qualche esempio ; basterà ricordare quella dei Longobardi con gl' Italiani. Ma, punto primo, sono lunghe storie di grandi dolori ; e poi sempre di piccolo valore quantitativo ; storie che non dovrebbero tacersi dai sullodati sognatori ad occhi aperti. Ma chi potrebbe sul serio pensare ad una simile fusione dei popoli europei — per non parlare del resto del mondo? Oggi solo un potente sentimento nuovo, potente così da sollevarsi al di sopra dei carat-

teri nazionali e dominarli e mitigarli, senza pretenderne una impossibile soppressione, potrebbe riportare una relativa concordia nel mondo.

Ora, com'è noto, e come abbiamo avuto occasione di vedere più chiaramente in queste pagine, due sono i sentimenti che possono rispondere a questa universalità: la Religione e la Umanità. Quanto alla religione, ricordiamo bene che questa parola deve intendersi qui in un senso così forte, così profondo, che solo dopo un rinnovamento radicale della coscienza dei popoli, potrebbe divenir reale. Non è perciò cosa nè di oggi, nè di domani.

Quanto all'Umanità (che è il grido di raccolta moderno) mi sia permesso di citarmi da me stesso. A pag. 42 dicevo: « Le nazioni, in un supposto « felice accordo, dovrebbero reggere sè stesse; « còmpito assai più difficile del reggere gli altri. « Perchè, com'è noto, è più facile imporre leggi « agli altri che a sè stesso. L'umanità (dato e non « concesso un accordo interno) non si riposerà « già in un *Deus nobis haec otia fecit*, ma si an« noierà e tornerà alla domanda: perchè la vita? « Ma d'annoiarsi non avrà mai molto tempo. La « lotta è essenziale nella vita e se non è di po« poli contro popoli, lo è di individui contro indi« vidui; cosa anche più trista, ecc. ». Perchè (aggiungo qui) la unione è quasi sempre unione contro un comune pericolo: unione per pura carità si trova, certo, qua e là tra gli uomini (non mai tra popoli); ma la Carità è una pianta che ha bensì le sue radici in questo mondo ma non apre in esso il suo bel fiore. « Il mio regno non è di questo mondo » disse per bocca di Colui che giustamente ne divenne il simbolo, anzi la perso-

nificazione. In altre parole: la Carità è cosa ben differente da quella unione umana sognata dai nostri umanitari, alla quale si converrebbe piuttosto il nome di « albagia umana »; mentre è nel carattere stesso della carità vera il conoscere e confessare non le glorie ma le « miserie umane ».

Se da questa Carità potrà un giorno risorgere il sentimento religioso (poichè non altra è la sua base — *Deus charitas est*) non più impacciato da strani dogmi e brame politiche — anche un qualche lume unificatore tornerà a risplendere, al quale s'informerà poi la vita dei popoli diversi secondo le diverse regioni della terra. Ma queste cose, ripeto, sono forse assai lontane. Nondimeno poichè ogni altra speranza è illusoria, a questa, sola possibile, resta aperto il futuro e ad essa soltanto dovrebbero rivolgersi gli sforzi di chi per vera umanità, cerca non il bene che è impossibile, ma il meno male in questo mondo.

Tutto sommato, non è facile oggi nascondersi il sospetto di esser noi forse giunti a quello stadio nello svolgimento della civiltà, in cui la vita, appunto per continuare, deve distrugger sè stessa e rinascere come la pianta che muore lasciando al futuro il seme. Purtroppo sembra ormai che un rinnovamento della coscienza nei popoli europei, come ci si è venuto delineando in questo nostro studio, supponga più o meno una catastrofe che se non uguagli, rassomigli molto a quella dell'Impero romano...

Ma lasciamo tali fosche previsioni. Quel che rimane indubitabile è non solo la necessità ma la certezza dell'avvento più o meno lontano di un tal rinnovamento religioso e dell'importanza di rivolgere ad esso le più intime aspirazioni dell'animo.

Tornando al nostro dubbio: se il Cristianesimo sarà forte abbastanza per rinnovarsi secondo le nostre osservazioni e in forma conveniente ai nuovi tempi, tornar esso medesimo guida e conforto al mondo — è forza confessare che la discussione a cui abbiamo sottoposto il problema nei suoi quattro principali aspetti teorici (il Teismo, la Psicologia, la Cosmologia e il Potere politico) ha piuttosto corroborato che dissipato quel dubbio. È questo un bene o un male? Non vogliamo rispondere a tale domanda. Ogni previsione in simili materie soggette a tanti fattori differenti è sommamente problematica. Quanto vi è spesso da ridere, dice Tacito (Ann. III, 18) quando, dopo il fatto ripensiamo alle previsioni!

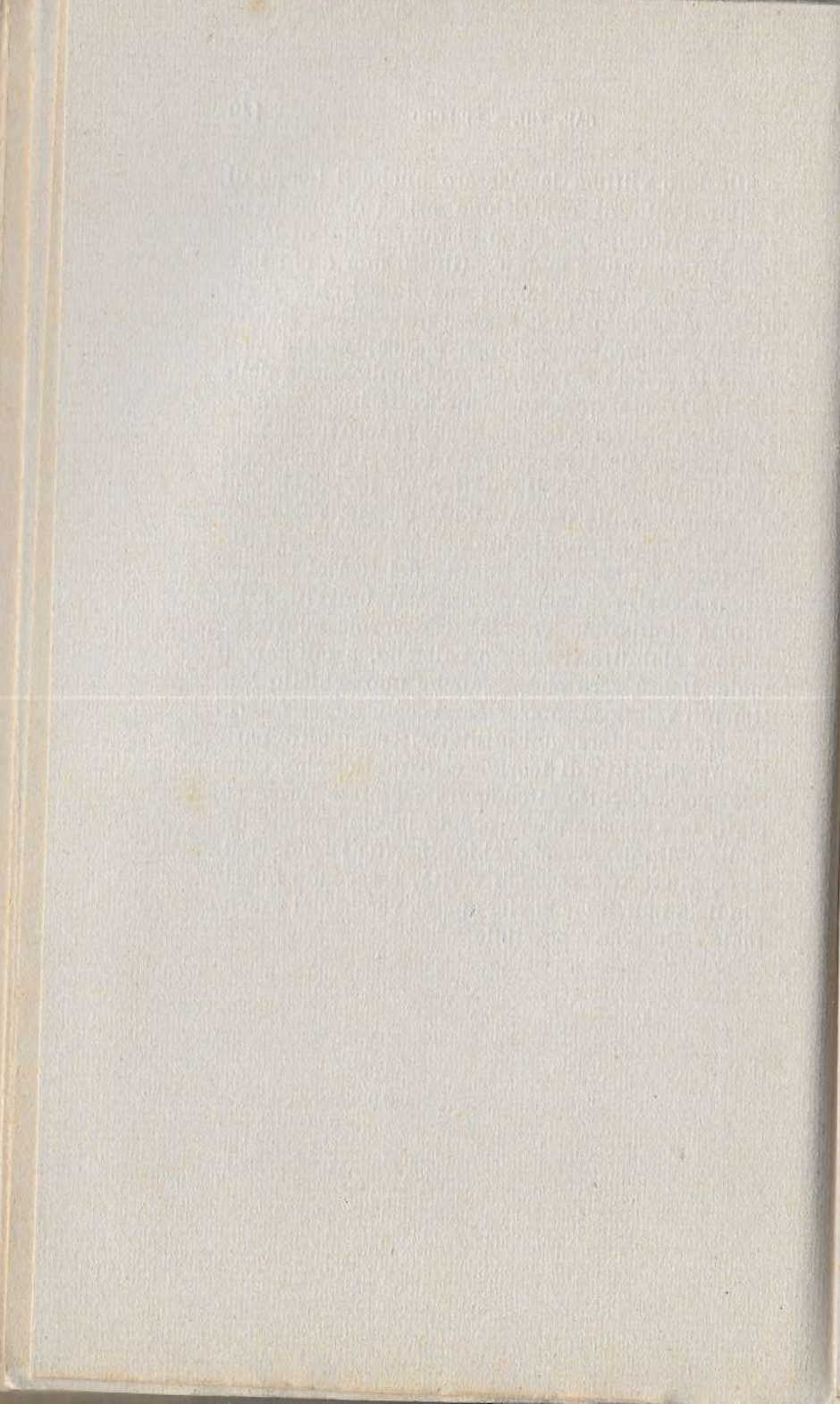
Tutto quel che si può dire è che una trasformazione del Cristianesimo darebbe certo un risultato meno solido che non una ricostruzione *a fundamentis*; ma d'altra parte, perchè più naturale e meno tempestosa, sarebbe anche più desiderabile. Ma a ciò penseranno i posteri.

Quanto, finalmente, a noi Italiani, tali questioni dovrebbero interessarci doppiamente. Prima, in sè stesse e poi perchè, ricordando qui la nostra osservazione sul detto di Massimo d'Azeglio; esser noi rimasti al « da fare gl'Italiani » — possiamo ora comprendere meglio quanto un tal « da fare » dipenda da un concetto veramente religioso della vita, quale oggi manca, si può dire, del tutto in Italia. « Le leggi son », o si fanno; ma il difficile è il fare « chi pon mano ad esse ». Qui ci ritroviamo al problema di S. Paolo; occorre l'« uomo nuovo ». Sorgerà il nuovo Italiano conscio del suo valore e sopratutto del suo dovere nella storia del

mondo di cui l' Italia fu tanto *magna pars*? (1). Ciò dipende, risponderebbe Paolo, dalla Grazia di Dio; ciò dipende, rispondiamo noi senza mitologia, dal mistero del nostro stesso essere — e nel mistero ogni previsione è impossibile. A noi basti far voti per questo risorgimento religioso; poichè senza una religione VERAMENTE SENTITA nel senso espresso in queste pagine, nessuna società civile può reggersi in modo sopportabile. E questo sia inteso non in quel solito modo triviale che fa della Religione un freno poliziesco pel popolo grosso. La storia prova che minaccie di punizioni o promesse di premi oltretomba non hanno impedito i più orribili delitti in gente che pur ci credeva. Quello ch'è necessario, non più nel popolo che nelle classi colte, è il sentimento di sommissione vera e devota alla Giustizia eterna e quindi desiderio del bene sociale; sentimenti di cui le forme o credenze religiose sono, prima di tutto, sintomo; poi, talvolta, anche fattrici. Ma per sè stesse, minaccie di pene e promesse di premi d'oltre tomba, ridotte al valore tutto esterno delle multe e delle carceri, hanno una efficacia anche minore (e di molto) delle carceri e delle multe. In ogni modo non hanno valore morale. Due illustri esempi mi sovvengono: Marco Aurelio e papa Alessandro VI. L'Imperatore romano parla continuamente dei suoi doveri e li adempiva sul serio, senza attendere ricompense nè temer punizioni di nessun genere; papa Borgia avrà naturalmente, parlato spesso di Paradiso e di Inferno, ed ha fatto la vita che ha fatto. È noto come non di rado i briganti fossero credenti e devotissimi specialmente della Madonna;

---

(1) Vedi la nota a pag. 7.

e alle loro vittime lasciassero anche il tempo di recitar l'atto di contrizione prima di ucciderle. Pene e ricompense sieno di qua, sieno di là — non hanno valore morale. Giusto non è chi lo è per egoismo o per forza; ma quegli che, come disse già Eschilo, lo è « senza necessità ». E dove un tal sentimento spontaneo manca, manca non meno la serietà e l'energia nell'applicazione delle leggi. Da ciò quel tacitiano verissimo *corrupta republica plurimae leges*, nonchè la loro inefficacia. Del resto, colle leggi possono tenersi a freno casi isolati; non si crea il carattere di un popolo o di un tempo. Tutte osservazioni, queste, certo non nuove; ma pur nondimeno sempre messe del tutto da parte dalla quasi totalità dei teorici di questioni sociali cominciando dal Macchiavelli, nella fiducia stoltissima che leggi e forme nuove bastino a stabilire il bene o, almeno, a mitigare il male. Ben è vero che nè anche uno schietto sentimento religioso può crearsi con mezzi esterni (leggi o considerazioni utilitarie); ma d'altra parte la superficialità di teorici e di pratici che, come oggi accade, tutto attendono da mutate forme sociali, fa smarrire ancor peggio la via, perchè im pedisce di mirare con occhio sincero al fondo delle cose, giudicarle secondo verità, e secondo questo giudizio indirizzar la vita umana verso quel « meno male » che solo è possibile.

APPENDICE.

Sarebbe ingiustizia chiuder questo lavoro senza ricordare un nome che, nella realizzata supposizione di un risveglio religioso tra popoli colti, diverrà il *lapis qui reprobatus, factus est in caput anguli*. Parlo di Arturo Schopenhauer.

Sebbene nella sua teoria sia facile scoprire alcune contradizioni dovute solo al modo errato come è impostata la esplicazione del suo concetto (1), tuttavia la sostanza ne rimane illesa, come illesa resta la dottrina della colpa originale, caduta la sua veste mitologica.

Non deve maravigliare questo paragone; perchè una tale dottrina appunto è comune, anzi è il cardine tanto del Cristianesimo quanto del pensiero schopenhaueriano. Il concetto cristiano della vita, spogliato di quelle assurdità in cui resta inviluppato per i suoi eterogenei dogmi fondamentali, è quello stesso che lo Schopenhauer ha svelato al mondo moderno e mostrato identico al pensiero antico indiano e specialmente al Buddhismo originale. È veramente cosa maravigliosa come quest'uomo, mirando all'intimo significato del Cristianesimo, abbia ardito di esporne senza ambage il

---

(1) Il concetto kantiano della « cosa in sè ». Vedi il mio libro « Filosofia e Buddhismo » nei capitoli corrispondenti.

vero contenuto così contrario al pensiero moderno, ricordando prima di tutto all'umanità infatuata di sè stessa la sua « colpa originale » e la conseguente giustizia delle miserie che soffre. « Il Cristiane-« simo (scrisse egli) è la dottrina della profonda « colpa della razza umana, inerente alla sua stessa « esistenza; e dell'aspirazione del cuore verso la « Redenzione, la quale peraltro solo con i più « gravi sacrifici e con la negazione di sè stesso — « insomma solo con una totale conversione della « natura umana, può esser raggiunta » (W. II, C. 48).

Ma il mondo moderno, come ha dimenticato il vero Cristianesimo, così rifugge dal pensiero schopenhaueriano; e questo non per altra ragione se non appunto perchè l'uno e l'altro stimano la vita non bella, anzi come un errore, una illusione dolorosa da cui peraltro è possibile il ridestarsi. Ora tutto ciò è contrario all'istinto, alla *potentia cæca* (secondo l'epressione di S. Agostino) in cui consiste la vita. Il nostro tempo, come ho detto, ha la fede naturale istintiva pagana antica, senza peraltro averne le virtù; fede che si manifesta così nei sogni di future felicità sociali come nei continui tentativi di costruzioni filosofiche destinate a dar ragione del mondo col risultato già deriso da un noto epigramma sulla metafisica che

> di tutto dà ragione
> tutto dichiara e spiega
> fuorchè la spiegazione.

Ed è proprio così. Le ricerche filosofiche, se vogliono veramente essere esaurienti, devono finalmente perdersi nell'investigare non solo il conosciuto ma il conoscente altresì; operazione impos-

sibile e contraditttoria perchè il conoscente, supposto conosciuto, suppone anche un nuovo conoscente e così indietro all'infinito. Eppure in questo lavoro di Sisifo si ostina la mente umana non solo negli ingenui primordi della civiltà, come per esempio nella Grecia antica; ma anche nei tempi nostri dopo che tali problemi sono stati rivolti e sviscerati da ogni lato. Tanto è cieco il desiderio di possedere in ogni campo la vita! Che l'opera della così detta filosofia si riduca ad un puro lavoro negativo di critica su quelle opinioni che spontaneamente nascono nel cervello dell'uomo dietro l'impulso di quell'istinto, o come dissi, della *potentia cœca* — è una verità a cui gli uomini non faranno mai buon viso; ed è perciò naturale che sempre potrà dirsi:

> ..... non è filosofia altro che un'arte
> la qual di ciò che l'uomo è risoluto
> di creder circa a qualsivoglia parte
> come meglio alla fin l'è conceduto
> le ragioni assegnando, empie le carte
> e le orecchie..... (LEOPARDI).

le carte e le orecchie; ma niente più. Quando un vero intimo desiderio di verità muove l'animo, quel lavoro negativo di critica va diretto per la sua strada fino al fondo; ed è appunto allora che crollano le fantasie filosofiche come crollarono al cadere del mondo antico, quando S. Paolo potè proclamare «ridotta a niente la sapienza di questo secolo» e opporle «la pazzia della croce»; perchè nel fondo di quella pazzia c'era la vera sapienza: la Rinunzia alla vita; pensiero che Paolo disgraziatamente non seppe esporre indipendentemente da un sistema teologico che ne è agli antipodi.

La critica filosofica che aveva «ridotto a niente» la Filosofia antica, non potè per la insufficiente cultura di Paolo compiere in lui quel sano lavoro di correzione e darci così con Paolo stesso l'Annunzio della Religiosità pura. Le stesse cose vanno a poco a poco riproducendosi nei giorni nostri. Anche noi ci troviamo (se vogliamo metter da parte le chiacchiere) con una filosofia «ridotta a niente» e con una aspettazione di qualche cosa di nuovo nel mondo; aspettazione che gli sciocchi interpretano al solito con le vecchie speranze messianiche del regno della giustizia in terra; ma che, se avrà un risultato, non sarà altro fuori di un ridestarsi del vero sentimento religioso; e cioè precisamente il contrario di quelle speranze messianiche alla Isaia-Rousseau-Tolstoi che oggi commuovono il mondo.

Intanto la Filosofia, stanca di fantastiche costruzioni apre anch'essa gli occhi alla realtà e compirà col tempo quello che nei suoi tratti fondamentali fu fatto dallo Schopenhauer: appianare il terreno alla religiosità futura; poichè in questo, assai più che nella costruzione di un sistema strettamente filosofico, sta il valore dell'opera di Schopenhauer. Gli è perciò che Schopenhauer, oggi *reprobatus*, sarà un giorno *caput anguli*.

Nella seconda prefazione dell' Opera sua, egli scrisse che offriva al mondo il libro nella fiducia ch'esso non sarebbe stato senza valore per l'umanità. Dopo un secolo dal suo apparire, noi (e dico *noi* in nome di quell'esiguo ma solo efficace drappello *paucorum hominum* capaci d'intendere le sue parole) — noi, dico, dopo circa un secolo, vediamo e confermiamo che l'opera di Schopenhauer è, e sarà assai di più nel futuro, di valore immenso

per l' umanità. Il suo ufficio è quello di metter pace tra sentimento religioso e intelletto.

Mistero è la vita e mistero è la morte; e l'umanità non può sempre adagiarsi in una crassa, supina indifferenza verso tali misteri. Oggi, dopo un lento e lungo decadere del sentimento religioso ed un corrispondente dilagare di volgarità e bestialità mascherate sotto il velo delle utopie socialistiche *et similia* — oggi gli uomini sembrano ridestarsi; e, se il sonno non tornerà a vincerli, la potente scintilla schopenhaueriana, diverrà incendio purificatore.

A noi non resta che l'attendere, e, per quel poco che ciascuno può, portare il proprio sassolino all'edifizio futuro o sgombrargli almeno il terreno da sterpi e rottami inutili.

INDICE

Prezzo in Torino L. 9,—
Nelle altre città » 9,75